عراقة التراث العربي (*)

الدكتور محمود السيد
وزير الثقافة

الرفيق أمين فرع جامعة حلب لحزب البعث العربي الاشتراكي، الرفاق أعضاء قيادة الفرع

أيُّها العلماء الأفاضل والباحثون العرب والأجانب

أيَّتها الأخوات، أيُّها الأخوة

أيُّها الحفل الكريم:

أحييكم أطيب تحية، ويسعدني أن أنقل إليكم تحيات السيد المهندس

* كلمة السيد الوزير في افتتاح المؤتمر السنوي الرابع والعشرين لتاريخ العلوم عند العرب، حلب.

محمد ناجي عطري رئيس مجلس الوزراء وتمنياته لمؤتمركم السنوي الرابع والعشرين لتاريخ العلوم عند العرب كل توفيق ونجاح في إنجاز أعماله، متمنياً لضيوفنا طيب الإقامة في سورية الأصالة والحضارة والماضي المجيد، سورية التحديث والتطوير بقيادة أمل الأمة السيد الرئيس بشار الأسد قائد مسيرة الحزب والشعب إلى حيث العزة والكرامة والمستقبل المشرق.

ولئن كان الهدف من عقد مؤتمركم يتمثل في التعريف بالمساهمة التي قدمها العرب للحضارة الإنسانية في فروع المعرفة كافة وأهميتها للوطن العربي والعالم فإن لاحتفالكم في أثناء عقد هذا المؤتمربذكرى العالم العربي الفلكي الدمشقي ابن الشاطر أهمية في تسليط الأضواء على علماء الأمة وإبراز مكانتهم وتعريف الأجيال الناشئة بإسهاماتهم العلمية، حتى يتمثلوا برجالات أمتهم الأفذاذ، ويكون الماضي المجيد حافزاً لهم على المضي في دروب التفوق والإبداع، ألم يقل: الماضي مثل، والحاضر عمل، والمستقبل أمل وعمل؟

وإن العالم علي بن ابراهيم بن محمد بن الهمام الأنصاري الدمشقي المعروف بابن الشاطر المطعّم إذ كان يتقن فن التطعيم، هو عالم رياضي فلكي ميكانيكي، تولى التوقيف في الجامع الأموي بدمشق، ويقول «سارتون» في كتابه «المدخل إلى تاريخ العلم»: إن ابن الشاطر عالم فائق الذكاء، فقد درس حركة الأجرام السماوية بكل دقة، وخلّف أكثر من ثلاثين كتاباً فُقد أكثرها، ولم يبقَ منها إلا «نزهة السامع في العمل بالربع الجامع» و«رسالة النفع العام في العمل بالربع التام» و«رسالة في الأسطرلاب» و«أرجوزة في الكواكب» و«رسالة تعليق الأرصاد».

ويعدّ ابن الشاطر أول مخترع لساعات الجدران، وأبدع آلة لضبط أوقات الصلاة وسماها «البسيط». ولقد عثر في بولونيا موطن كوبرنيكس على

مخطوطات عربية عام ١٩٧٣م ثبت أنه كان قد أخذ عنها ،ويدعي لنفسه ما يأخذ. ولقد ثبت من عام ١٩٥٠م أن نظريات كوبرنيكس في الفلك هي في أصلها مأخوذة من ابن الشاطر الفلكي العربي المشهور، ادّعاها كوبرنيكس لنفسه، وهكذا يتجلى لنا أن ابن الشاطر قد سبق كوبرنيكس بقرون في وضع نظريته عن حركة الكواكب ودورانها حول الشمس، أو ما يسمى بالنظام الشمسي الآن.

أيّتها الأخوات، أيُّها الأخوة:

إن تراثنا العربي غير مخدوم من بنيه، وإن الرسالة التي يضطلع بها معهد التراث العلمي العربي في جامعة حلب هي رسالة نبيلة وسامية في تعريف الأجيال بتراث أمتها، هذا التراث الإنساني، هذا التراث الذي أعان الأمة بقيمه ومثله على الصمود، هذا التراث الحي القابل للتطور والصالح للبقاء.

بيد أنَّ كل ما ورد في تراثنا ليس كله جديراً بالبقاء ولا بالحياة، وإذا كنّا في انطلاقتنا المعاصرة نجمع بين الأصالة والمعاصرة فإنَّ الأصالة تعني اختيار الصفحات المشرقة من التراث، اختياراً قائماً على الفهم والتمييز.

كما أنَّ المعاصرة لا تعني احتذاء الثقافات المعاصرة والإقبال عليها والاقتباس منها، وإنّما حسن الاختيار والمفاضلة بين العناصر، وجعل ذلك منطلقاً إلى الإبداع والابتكار بنماذج فيها تعبير عن ذاتية الأمة وتأصيل لثقافتها. وإن الحفاظ على هويتنا الثقافية لا يعني الجمود ولا ينفي أهمية الانفتاح الرحب على الثقافات الأخرى في جو من العقلنة، إنه التفاعل الحق بين الأصالة والمعاصرة، بين الإيجابي البناء في تراثنا والإيجابي البناء من الثقافات الأخرى بما يتفق مع قيمنا وخصوصيتنا الثقافية.

وغنّي عن البيان أنَّ تراث أمتنا يشمل الأمور المادية والمعنوية التي ابتدعتها عقول أبناء الأمة من مبتكرات وما صنفته من تآليف، وما سجلته من رسوم وما خطته من مناهج في جميع مجالات الحياة، وأن هذا التراث عميق موغل في أعماق الزمن، إذ إن كل الحضارات الفكرية والمادية التي ازدهرت في أرضنا العربية هي في الواقع التاريخي ميراث أمتنا.

ومن هنا لا يقف تراثنا عند حد زماني أو مكاني يحصره في الأدب الجاهلي وعلوم العربية والتاريخ الإسلامي وإنما تمتد أبعاده لتستوعب التراث القديم على امتداد الزمان والمكان، وتراثنا العربي أغنى من أن يحد بمرحلة حضارية واحدة، فمن بابل وآشور، ومن الفراعنة والبابليين وغيرهم من بناة الحضارات القديمة، ومن الديانات السماوية وغيرها من الرسالات الروحية والاجتماعية والفكرية ينحدر إلينا تراث ضخم هو جماع التاريخ المادي والمعنوي للأمة منذ أقدم العصور إلى الوقت الحاضر.

ولقد عبَّر الشاعر سليمان العيسى عن عراقة تراثنا قائلاً:

وأبعد نحن من عبسٍ ومن مضرٍ نعم أبعد
حمورابي وهاني بعل بعض عطائنا الأخلد
لنا بلقيسُ والأهرامُ والبرديُّ والمعبد
ومن زيتوننا عيسى ومن صحرائنا أحمد
ومنا الناس يعرفها الجميعُ تعلموا أبجد
وكنّا دائماً نعطي وكنّا دائماً نُجحد!

وإذا كان تراثنا العربي يتّسم بالعراقة والقدم فإنّه عبّر عن ذاته في عدد من الحضارات قبل أن ينصهر في حضارة عربية إسلامية ذات ثقافة واحدة شملت الأرض العربية كلها، وطبعت جوانب الحياة بالطابع العربي، وغدت

هذه الثقافة عربية وإنسانية منفتحة على الآخر، ومحافظة على هويتها ومستوعبة العلوم والثقافة والفنون والآداب وجميع ميادين الفكر.

وإنّنا لنقدر عالياً الجهود الكبيرة التي يضطلع بها معهد التراث العلمي العربي في جامعة حلب في مجال إحياء التراث العربي في أهم الميادين ألا وهو ميدان العلوم، إذ إن أمتنا العربية أسهمت أي إسهام في المجال العلمي، وطبقت علمياً ما دعا إليه الله في كتابه العزيز في قوله: «ولا تقفُ ما ليسَ لكَ بهِ علمٌ، إنَّ السمعَ والبصرَ والفؤادَ، كلُّ أولئكَ كانَ عنهُ مسؤولاً»، وما دعا إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله: «أفرى الفرى أن يُري الرجل عينيه مالم تريا». وفي ضوء ذلك شق المنهج التجريبي طريقه إلى مجالات البحث العلمي، وها هو ذا الجاحظ في تجاربه على الحيوانات يقول: «ليس يشفيني إلا المعاينة» وتجلى ذلك في التجارب التي كان يجريها على الحشرات. كما تجلى هذا المنهج في الكيمياء على يدي جابر بن حيان في الكوفة، فلقد كان هذا العالم رائداً في مجال إجراء التجارب، ومن أقواله: «إن علماء الطبيعة لا يفرحون بغزارة المادة، ولكنهم يبتهجون بمهارة طرقهم في التجارب».

وشقَّ المنهج التجريبي طريقه إلى الطب فيعمد يوحنا بن ماسويه نابغة الطب العربي في عصر الرشيد إلى تشريح القردة التي جلبت إلى بلاط الخليفة العباسي من بلاد النوبة بمصر، وتجلت طرائق التعليم الطبي «الإكلينيكي» في البيمارستانات، تلك الطرائق القائمة على المشاهدة والتجربة وليس نقلاً عن الكتب والمخطوطات.

وفي ميدان النبات كان ابن البيطار العالم النباتي يصطحب معه مصوراً ليرسم له النباتات في الطبيعة في بلاد الشام وفي غيرها من الأقاليم.

ويقول ابن عبد ربه في العقد الفريد إن المعرفة تبدأ بإدراك الحواس، إذ لا معرفة مما يصح أن يسمى علماً إلا إذا بدأت بتجربة الحواس يجيء إلى

الإنسان من خارجه من الدنيا التي حوله، والعقل يتقبل العلم من المحسوسات فهو معتمد بالمشاهدة والتجارب، مقيد بالواقع المحسوس، ومقيد بالظواهر.

ويقول إن العلم علمان: علم حمل، وعلم استعمل، ولكي يكون العلم جديراً باسمه كان لا بد أن ينتقل من مرحلة التحصيل إلى مرحلة التطبيق العملي.

أيّتها الأخوات، أيُّها الأخوة:

عندما طبقت أمتنا المنهج التجريبي، ومنهج المعاينة، ومنهج العقلنة، في معالجة الأمور وقدرت ذوي العقول المفكرة والمبدعة، وصلت إلى الأوج حضارةً ورقيّاً وامتداداً واتساعاً وألقاً، وفي القرن السابع للهجرة وما تلاه رانت على الوطن العربي غاشية الجمود والركود فانقطع الناس عن العلم وسادت بين رجال الدين نزعة التقليد والوقوف عند الأحكام المسبقة، وقل الاعتماد على النفس وضعفت الثقة بها، وانتشر الشك في المنطق والفلسفة وكثر من يهاجمهما ويعدهما مصدراً لفساد العقيدة والأخلاق، وأمر بعض الحكام بإحراق كتبهما، وفشى بين الجهلة من الناس أن اللياذ بالأضرحة وترتيل الأوراد يغنيهم عن السعي والتدبير، كما يغنيهم عن الجهاد والاجتهاد، وكان من شأن هذا الركود والتدهور أن فرضت على عامة الناس صفات الضعف والتخلف كالأمية والجهل والتواكل والسلبية واللامبالاة والسذاجة والميل إلى الرتابة واللفظية والركاكة والسطحية والانغلاق والجمود.

وبهذه الصفات واجه المواطن العربي في مطلع القرن التاسع عشر التحدي الكبير من العالم الغربي ومنطلقاته إلى التسلط والغزو والسيطرة والاستغلال متسلحاً بالعلم الحديث.

أيَّتها الأخوات، أيُّها الأخوة:

إنَّنا في ملتقانا إذ نعمل على إحياء التراث وتبيان القيم الإنسانية والإسهامات العلمية التي قدَّمتها أمتنا في مسيرة الحضارة البشرية لا يمكننا أن ننسى ما يقوم به أعداء الحياة المحتلون الإسرائيليون من قتل وتدمير واستهانة بكل القيم الإنسانية وتمرد على الشرعية الدولية وقراراتها الرامية إلى انسحاب إسرائيل من الأراضي العربية المحتلة في فلسطين والجولان السوري المحتل والجزء المتبقي من جنوب لبنان، وإقامة الدولة الفلسطينية المستقلة وعاصمتها القدس الشريف وعودة اللاجئين إلى أرضهم.

وإنَّنا لندين كما يدين الأحرار في العالم ما قامت به إسرائيل من اختراقات للقانون الدولي في عدوانها على سورية واختراقها للأجواء اللبنانية والسورية بمباركة من أمريكا المتحازة دائماً وأبداً إلى جانب المجرمين الجلادين مسبغة عليهم صفة السلام، ومسبغة على المدافعين عن أرضهم وذاتهم وكيانهم وهويتهم صفة الإرهاب، كما أنَّنا ندين كما يدين الأحرار في هذا العالم القانون الأمريكي في فرض العقوبات على سورية، وما موقف أمريكا المعادي لسورية إلا لأن سورية، تقف متضامنة مع أبناء أمتنا في فلسطين والعراق، وترفض الذل والخنوع والاستسلام، وها نحن في سورية سنظل بقيادة السيد الرئيس بشار الأسد متمسكين بثوابتنا القومية والإنسانية، أوفياء لشهدائنا الأبرار ولروح القائد الخالد حافظ الأسد الذي علمنا أن قوتين لن تقهرا ألا وهما قوة الله وقوة الشعب، وأنَّ النَّصر في نهاية المطاف طال الزمن أو قصر إنما هو للشعب المؤمن بربه وبحقه والمتمسك بثوابته والمتحلي بقيمه.

أكرِّر الشكر للباحثين والعلماء الأفاضل ولضيوفنا الأكارم متمنياً لهم

طيب الإقامة. والشكر ممتد للجان المشرفة على هذا المؤتمر، وللمدير معهد التراث العلمي العربي في جامعة حلب الأستاذ الدكتور علاء الدين لولح والعاملين معه وللأستاذ الدكتور الجراح محمد بشير الكاتب رئيس الجمعية السورية لتاريخ العلوم، والعاملين في الجمعية على الجهود المبذولة في ميدان تاريخ العلوم عند العرب.

وفّقنا الله لما فيه خير أمتنا وتقدمها وارتقاؤها، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

١٣

أسئلة التراث

رئيسة التحرير
د. إنصاف حمد

يعدُّ الخوض في قضية التراث واحداً من أكثر المحاولات الفكرية تعقيداً وتشابكاً، لما يكتنفه من إشكاليات تتعلق بالخلافات المعرفيّة والايديولوجيّة حول تلك القضية، بدءاً من الخلاف على منهج مقاربة التراث، مروراً بتعريفه، وتعريجاً على قراءته أو تأويله أو تحديد مضمونه، وانتهاءً، وربما ابتداء بالموقف منه تبنّياً أو رفضاً. وهذه الخلافات تتشعّب وتتنوّع وتتصعّد، على المستويين المعرفيّ والايديولوجيّ، وقد تتداخل وتتقاطع، مما يجعل من مقاربتها مغامرة محفوفة بالمخاطر.

وتعكس النقاشات الدائرة حول هذا الموضوع، خصوصاً ما شهدته العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضي، وكثافة الأدبيات المنتجة فيه وعنه، والمشاريع الضخمة المكرسة له، سواء تلك التي حاولت إعادة قراءته أو تأويله، أو التي سعت لإحياء أجزاء

منه ، الأهمية الكبرى التي يحتلها في فضاءات الفكر العربي الراهن و ساحات وعيه والمتجلية في الحضور المكثف له في مجمل نتاج الخطاب الفكري العربي ، حتى بالنسبة لأصحاب الخطاب المنطلق من أنّ سؤال الأصالة و المعاصرة ، المتفرع أساساً عن سؤال التراث، هو سؤال زائف لأنّهم بذلك إنّما يتّخذون موقفاً ضمنيًا يعلن عن نفسه في القطيعة مع المشكلة برمتها . و الذي قد يعبّر عن انشغال بها بالمعنى السلبيّ.

و لعلّ هذا الحضور المعاصر لقضية التراث ، و ذاك الإلحاح على استحضار الماضي ، يشي بأزمة راهن عربيّ واضحة الملامح تتعيّن في الواقع المتردّي للأمّة العربيّة و عجزها عن مسايرة الأمم الأخرى التي سبقتها في ركب التقدم ، إضافة إلى ظروف الشعور بالهزيمة و الإحباط، واللهفة لتحقيق شيء ما يُعيد ثقتها بنفسها .

و هو ، إذ لا يعدو في التحليل الأخير سوى محاولة لإيجاد حلول لمشاكل الحاضر عبر النكوص إلى الماضي و الاستنجاد به ، ليس إلا تعبيراً عن عدم المقدرة على الحسم إزاء التحدّيات الراهنة ، ينتج عنها هروب إلى التراث و زمنه ، إضافة إلى أنّه يستخدم كتذكرة ، يتمّ إبرازها لاكتساب المشروعيّة وإثبات الوجود الحضاريّ، عبر التذكير بالدور الكبير الذي اضطلعت به الأمّة في الأزمنة الغابرة ، حيث يشكّل استحضار التراث، في أحد أوجهه ، دفاعاً عن النفس في وجه النظرة الاستشراقيّة التي تحدّثت عن طبيعة معيّنة ، وجوهر ثابت للبنية الذهنية العربيّة، يتّسم بسمات " عنصرية " تضعها في مرتبة متدنّية قياساً بالبنية الذهنية الأخرى " الغربية " العقلانية؛ حاملة مشعل الحضارة و مؤسستها ؛ فاستعراض الإنجازات التاريخية للحضارة العربية يأتي هنا بمثابة رد على الاتهامات بأنّها كانت مجرّد ناقلة للحضارات الأخرى ، حيث يتمّ التركيز على الإضافات و التجديدات و الإبداعات الأصيلة بما يشكّل دحضاً للمركزية الأوروبية ، ينزلق أحياناً إلى مركزية مضادة، تتمركز حول الذات و تقع في محاذير النظرة التي ترفضها .

و قد يشي الاهتمام بالتراث و الإلحاح على استحضاره و استعادته بشعور مضمر بالاستعلاء والزهو لامتلاك ما لم تمتلكه الأمم في وقت ما ، و لانتزاع قصب الريادة ومشعل التنوير في وقت كانت فيه الشعوب الأخرى غارقة في ظلمات الجهل و التخلف . إنّه عودة إلى " الفردوس المفقود " طلباً للعزاء و التعويض ، وبحث عن الطمأنينة والسلوى في التاريخ المجيد و الماضي المزدهر .

إن حالة التشبث هذه بالماضي التي يتجسد فيها عسر الانسلاخ عن المنظومات التقليدية ترتبط، باعتقادنا، بمشكلة أخرى هي عسر الولوج في منظومات الحداثة وبناها وعلاقاتها.

❖ ❖ ❖

يحيل مفهوم التراث، من جملة ما يحيل إليه، إلى مفهوم الثقافة الذي يرتكز عليه ويتقاطع معه؛ فالثقافة في مدلولها العام هي التكوين الفكريّ لشخص أو جماعة والمرتبط بما ينتج عنه من تطبيقات، وإذا ما تجنّبنا الدخول في التمييزات القائمة بين الثقافة والحضارة وأيّهما يُحيل إلى الآخر ويحتويه، يمكن القول إنّ الثقافة هي تلك المجموعة المعقدة من المعارف والمعتقدات والفنون والقوانين والقيم والتقاليد وكل القابليات والتطبيقات (أنماط السلوك) التي يكتسبها الإنسان كعضو في مجتمع ما، والتي أنشأها هذا المجتمع في عملية تطوره التاريخية، إنها كمجموعة معطيات فكرية وعاطفيّة وماديّة تترابط في كلية واحدة ترابطاً يكسبها دلالتها، وهي تتشكّل تاريخيّاً وتكتسب درجات مختلفة من الصلابة، وتصبح إرثاً اجتماعياً سمته الأساسية المشاركة بوصفها كلّ أوجه النشاط التي يبذلها أبناء ذلك المجتمع للتكيف مع البيئة الطبيعية التي يعيشون في كنفها والبيئة الاجتماعية التي يتعاملون معها، وفي سياق ذلك، وبناء عليه، يتمّ إنتاج بنية فكرية قانونية سياسية اجتماعية متناسبة معها.

ومن الملاحظ تاريخياً أنّه لا توجد ثقافة واحدة ثابتة دائمة لأية جماعة، إنها بارتباطها بالمجتمع وإحالتها إليه، تتطوّر وتتغيّر بتطوّر المجتمع وتغيّره، فهي تساعده على البقاء والتكيّف مع المتغيّرات مما يعني أنّ كلّ ثقافة هي صالحة من منظور أبنائها بقدر ما تستطيع القيام بوظائفها وتصمد في وجه الثقافات الأخرى. وبما أنّ المجتمعات والأمم تتعرّض لظروف وشروط طارئة أو مستجدة تقتضي تحولاً ثقافيّاً كليّاً أو جزئيّاً بفعل عوامل داخلية وخارجية، موضوعيّة وذاتيّة، فإنّ أفراد المجتمع ينقسمون عادة بشأن التغيّر الذي تحدثه إلى مؤيّد أو معارض، وفق المصالح المختلفة لهذا الفريق أو ذاك، أو وفق مدى تأثير هذه الشروط على البعض منهم دون الآخر؛ ولأنّ التغيّر الاجتماعيّ والاقتصاديّ يقود حتماً إلى تغيّر ثقافيّ فإنّ بعض المجتمعات تقبل التغيّرات في بعض الميادين وترفضها في أخرى، وهنا تنشأ الأزمة الثقافيّة التي تشي بأنّ التغيّر

الثقافي لايسير بيسر وسهولة إذ قد تقاومه داخلياً قوى بدأت تفقد نفوذها بسبب التحول، ومن ثم تسعى لإيقافه أو إبطائه، وقد يكون التأثير من قوى صاعدة تريد تغيير اتجاه عملية التحول لمصلحتها أو لمصلحة المجتمع من وجهة نظرها، وهذا يتجلى بشكل واضح في الصراعات الإيديولوجية داخل المجتمعات، والتي قد ينجم عنها اختيار بعض المجتمعات للعزلة الثقافية هرباً من الدخول في تنافس مع غيرها من ثقافات المجتمعات الأخرى، مستمدةً الدعم لموقفها ذاك عبر معززات إيديولوجيةً غالباً ما تختلط مع معززات الثقافة التقليدية التاريخية الممتزجة بدورها بالدين، وهذا الموقف قد لا يقود بالضرورة إلى ثقافة أحسن، بل إلى ثقافة أكثر توافقاً مع ما هو عليه المجتمع.

لعله من المتعذر التأكيد أن مجتمعاً ما ينتج ويمتلك ثقافة واحدة مستمرة عبر العصور، فهناك مجموعة من الجوانب التي تنبثق عن الثقافات المتتابعة وتتشابك لتبقى حيّة ومؤثّرة في حياة المجتمع وتشكّل ما يسمّى بالتراث، الذي هو الرصيد التاريخي لأمة ما أو مجتمع.

ومفهوم التراث عامةً، وتراث الأمة العربية خاصةً، ليس بأقلّ إشكاليةً من مفهوم الثقافة، من حيث تعدّد التعريفات، وتنوع المقاربات، واختلاف التحديدات الزمنية وانحصار الدلالة في ما هو مدوّن أو ما هو شفاهي؛ الناجمة أساساً عن تعدّد الإيديولوجيات والمناهج والمواقف السياسية لمنتجي الخطاب المتعلّق بالتراث.

ونعتقد أنّه من الضروري في سياق مقاربة مفهوم التراث استدعاء التمييز الأولي المقام بينه وبين التاريخ، حيث يتبدّى التاريخ بوصفه الماضي بكلّ أحداثه ومراحله متوقفاً في اللحظة الراهنة. أمّا التراث فهو ذلك الماضي مستمراً وفاعلاً فيها ومتجسّداً في حقول الثقافة والمجتمع كافة.

ولأنّ التراث هو الرصيد التاريخي لأيّ جماعة أو شعب أو أمة، فإنّ التاريخ يغدو جزءاً من اللحظة الحاضرة بقدر ما هي اللحظة الحاضرة جزء من التاريخ.

والتراث ليس نصوصاً بذاتها، أو كتباً معيّنة، أو أحداثاً منتقاة، بل هو فهم البشر لكلّ ما حدث في الماضي بكل جوانبه، وهو أيضاً طرق استخدامهم وتوظيفهم له ومواقفهم

منه ؛ وبكلمات أخرى ، ليس التراث ما ثبت أو جمد عند مرحلة ماضية ، أو ما تم أخذه من الثقافات المتتابعة التي سادت المجتمع في مراحل مختلفة ، بل هو تلك الجوانب التي تنفصل عنها و تتشابك معاً لتبقى حيّة ومؤثّرة يتلقفها الأفراد بمواقف مختلفة ، وبهذا المعنى يكون التراث معاشاً .

و من المفيد الإشارة إلى أنّ التراث لا يكون تراثاً لأمة أو جماعة بمعنى الإنتاج النّقيّ عرقيّاً الخاص بها ، إذ إنّنا نجد في أيّ تراث وكلّ تراث جوانب تنطلق من حاضنتها الثقافية و رحمها الحضاري لتؤثّر في ثقافات أخرى و تصير ملكاً للإنسانية ، وفيه جوانب مستنسخة أو مكيّفة من ثقافات أمم أخرى ، وفيه جوانب قد انفصلت عنه وذبلت وانتهى دورها إمّا عن عمد أو بفعل عدم مواءمتها للجانب المسيطر من الثقافة؛ ففي تراثنا ما يعود لمرحلة ما قبل الإسلام مع امتداداتها ، و منه ما يعود للمرحلة الإسلامية ، و منه أيضاً ما يعود لتفاعل الحضارة العربية الإسلامية مع الحضارات الأخرى كالفارسيّة و اليونانية .

يمتدُّ مفهوم التراث إذن ليشمل العادات و التقاليد و المعتقدات و الآداب و الفنون و كلّ ما حدث من تفاعلات فكريّة و سياسيّة و اجتماعيّة ، وكل ما عاشته أمّتنا من صراعات وما تفاعلت به مع الحضارات و الأمم، و ما طوّرته من نظم، و ما أنتجته من فنون و فكر، ويتعين في جملة التصورات و الأحكام الدينيّة و المدنيّة التي تؤثّر في شخصيتنا وأنماط سلوكنا .

و تراثنا ليس كتلة صمّاء متجانسة ، بل أحداث متعاقبة و تجارب متنوعة ، و هو كتراث كلّ الأمم فيه الجانب المشرق و الجانب المظلم ، فيه حرية الفكر و الحوار و احترام العقل و المنهج النقدي و استقلال القضاء و الجرأة على مساءلة السلطان و رعاية العلم و العلماء ..الخ؛ و فيه القمع و كَمّ الأفواه و التسلّط و الفساد و تحالف الديني و السياسي..الخ ، فيه مراحل اقترب فيها التطبيق من المقولات المعلنة حينًا و أخرى ابتعد عنها ؛ وفيه من يقول: لقد وُليت عليكم و لست بخيركم فإنْ أحسنت فأعينوني و إنْ أخطأت فقوّموني ، وفيه أيضاً من يقول : إنّي أرى رؤساً قد أينعت، و حان قطافها، و إنّي لصاحبها .

و مما تجدر ملاحظته في هذا السياق أنّ تراثنا هذا لا يحضر ، أو لا يتمّ استحضاره

بكليته، بل تحضر في مراحل معينة اقتطاعات منه تلبي حاجة لحظة راهنة ما، أو يراد لها أن تكون كذلك. ففي مرحلة النهوض أو الاستنهاض نلاحظ استعادة للتراث العقلي من المعتزلة مروراً بابن سينا وحتى ابن رشد، بينما نجد في مراحل الركود والتراجع حضوراً للتراث النقليّ للغزاليّ وابن تيمية وابن حنبل يطغى على أيّ حضور آخر، ويمارس تأثيراً يحدّ من تأثير أية عوامل إخرى.

❖ ❖ ❖

ولعلّ أحد أكثر الأمور تعقيداً في قضية التراث، هي التعامل مع التراث الفقهيّ، حيث نجد أننا استطعنا أن نتخلى مثلاً عن مقولات ابن النفيس والرازيّ في الطب، وهذا طبيعي في سياق التطور، لكننا في الوقت ذاته مازلنا نتمسك بفتاوى الفقهاء كلّها على مرّ العصور، بعد ضمها إلى دائرة المقدّس في توسيع لا مثيل له لهذا المفهوم حتى كاد يفقد ملامحه.

وكحلّ لهذه المفارقة؛ طُرحت مسألة التمييز بين الثابت والمتغير في الموروث الديني أي بين الشريعة (القواعد والمبادئ الكلية الموحى بها) والفقه (الاجتهادات البشرية لعلماء المسلمين في مختلف الأزمنة في تطبيق مبادئ الشريعة على الوقائع الفعلية)، حيث نجد أنّ هذا التمييز لا يلبث عند التطبيق أن يتلاشى لحساب الفقه بأصوله وفروعه وقياساته وحواشيه وشروحه ليغدو - أي الفقه - شريعة واجبة التطبيق، ويمسي الفقيه مرجعًا في كلّ شيء من أبسط التفاصيل اليومية إلى أعقد المشكلات العلميّة والفكريّة.

والفقه كما هو معروف ليس إلا اجتهادات لأشخاص ليسوا معصومين، وهم في أحكامهم ربّما خضعوا لتأثيرات شتى اجتماعيّة وسياسيّة وغيرها، بل إنّ أحكامهم اختلفت من زمن إلى زمن ومن بلد لبلد، كما حدث مع الإمام الشافعي مسجّلاً بذلك مرونة فائقة في التعامل مع المتغيرات، لكنّنا نجد أنّ تلك الأحكام في وقتنا الراهن أُخرجت من سياقها الزمانيّ والمكانيّ وتمّ إضفاء الطابع المطلق عليها مما جعل الشريعة تكاد تتماهى مع الفقه. وليت الذي تماهى هو كلّ الفقه بل جزء فقط من موروثنا الفقهيّ الهائل، جزء يسوّق لنوع معين من الفتاوى والأحكام التي تعكس في الأعمّ الأغلب صورة مشوّهة للإسلام بما تضمّه من تعصّب وكراهية وتكفير ورفض للآخر وادعاء بامتلاك الحقيقة .. الخ.

وبينما نجد أنّ بعض الأحكام الشرعية لم تعد تطبق في كثير من الدول الإسلامية - في الحدود مثلا كالقطع والجلد والرجم - حيث التساهل يعتمد على تطبيق تفسيرات شتى في هذا المجال، نجد في الآن ذاته التشدّد في تطبيق فتاوى وأحكام تتعلّق بكثير من التفاصيل الصغيرة التي لا تمتّ بصلة قوية إلى جوهر الدين.

وهذا التشدّد يحمل لواءه بعض من نصبوا أنفسهم حراساً لهذا التراث الفقهي المغيّب عنه وجهه العقلاني لصالح تحنيط جانبه النقلي وتصنيمه، ويصل أحياناً إلى حدّ تجريم كلّ من يحاول الاقتراب منه بسؤال أو مناقشة أو تفسير مختلف، فالتكفير والمطالبة بنصب المحارق وعقد المحاكمات وغيرها من التهم الجاهزة عادت على ما يبدو لتطلّ برأسها كسيف مسلّط على كلّ من تُسوّل له نفسه محاولة فعل ذلك، وغالباً ما يتمّ، للأسف، الخضوع لابتزاز هؤلاء من قبل آخرين، مختلفين معهم بالأساس، بدعوى الابتعاد عن إثارة المشكلات.

* * *

ما تزال أسئلة التراث مطروحة وحاضرة بقوة تصبُّ في معظمها حول كيفية التعامل معه في سياق طموحنا لتحقيق نهضة حقيقية.. وما تزال الإجابات المقدمة بحاجة إلى وقفات متمعّنة.

فهل نوافق الرأي القائل بأنّ التراث عقبة في وجه التطور والحداثة وهو مرادف للانكفاء والتخلف والركود، ولا بدّ من إحداث قطيعة معه أو تهميشه واللحاق بالنمط الغربيّ في التحديث والذي قطع مع تراثه، أو مع مرحلة معينة منه؟

ألا يتعامل هذا الرأي مع تراثنا ككلّ موحّد على الرغم من كل ما فيه من تباينات وتمايزات، قد ينطبق على بعضها، لكنّه لا ينطبق عليها كلها؟

أو هل نذهب إلى الموقع المقابل الذي يغرق في أمجاد الماضي ويعدُّه المرحلة الذهبية التي تلقى منه تبجيلاً يقترب من التقديس ويرى أنّ مفتاح التطور يكمن في العودة إليه والتمسك به، وأنّ سبب تراجعنا الحضاريّ هو تخلّينا عنه، بعد أن ترك لنا أسلافنا كنزاً من المعارف بمقدرته ضمان تحقيق تقدمنا وليس لنا نحن الأخلاف إلا أن نغرف منه وفي أحسن الأحوال أن نبحث فيه عن "جذور" و"أصول" النظريات العلمية والفكرية بتنوعها؟

ألا يقع هذا الرأي في محاذير عديدة ليس أولها أن التاريخ لا يعود إلى الوراء ولا آخرها أنّ المقصود هنا ليس التراث كله ، بل جزء محدد منه ، وهذا يعني أنّه علينا القطع مع الجزء الآخر ؟

أم نذهب مع القائلين بوجود حل آخر يخرجنا من ثنائية (إما ـ أو) ويعتمد أساساً على تغيير طبيعة العلاقة بيننا وبين التراث ، بحيث ننطلق منه متجنبين التقليد المحافظ ، عبر التأسيس لتقاليد فكريّة متقدّمة ومتفرّدة وعصريّة؛ إذ لا يمكن وفقاً لهؤلاء إحداث تقدّم بالانسلاخ عن الماضي لأنّه انسلاخ عن الواقع ، فالمشكلة ليست في التراث ذاته بقدر ما هي في نمط العلاقة التي نقيمها معه ؟

وهل يعني ذلك أنّ المطلوب هو إعادة تأويله ونقده ، لأنّه ضرورة اجتماعية وثقافية لإحداث التغيير بشكل أصيل يحترم البنية الثقافية ويحفظ خصوصيّتها ، ودونه سنقع في تقليد هجين يستوعبنا الآخر فيه بثقافته ؛ أو لم تدل التجارب أنّ التأكيد الزائد على النمط الغربيّ في التحديث كان أحد أسباب انبعاث الأصوليّة الوسطويّة المتعصّبة بأشكالها جميعها؟ ثمّ ، كيف نحدث تغييراً بالاحتفاظ بمسافة تفصلنا عن الغربنة التي تتخفى برداء العصرنة ، وبالابتعاد عن تحنيط التراث باعتباره مقدساً يحرم انتهاكه ؟ و كيف نقوم بذلك دون أن نسيء إلى تاريخنا أو نستنسخ تجارب الآخرين؟

وكيف نطوّر منهجاً نقديّاً للذات يمكننا من تحليل واقعها وتشخيص مشكلاته وهو الأهمّ، كما يمكننا من نقد موروثها وتحديد الأسباب التي أدّت إلى تضخيم بعض مراحله وركودها ، وكيف نستخلص منه الدروس في ازدهار الحضارات وأفولها ؟

وهل يستطيع مثل هذا النقد تحمل مغامرة تشريح التراث بمستوياته المتعدّدة ، ومن ثمّ تأويلها وإعادة بنائها بحيث يصل إلى التحكّم بها وتوظيفها لصالح الحاضر بدلاً من تحكّمها بنا وجرّنا إلى مواقعها ؟ ومن الذي سيقوم بذلك ؟ وما الأسس والمعايير التي سيتم اعتمادها ومَنْ سيضعها ؟ وهل يمكن الوصول إلى توافق (أوّلي) بين مختلف الاتجاهات الفكريّة على كلّ ذلك ، أو بعضه ؟

❖ ❖ ❖

ملف العدد « قراءات في التراث »

٢٢

تأثير العرب في نهضة الفكر الغربي

د. غسان فنيانس (*)

١- مقدمة

لقد كانت سيادة العالم الفكريّة، في بدء عصور التاريخ، للشرق، حيث كانت تقطن الشعوب الساميّة ولاسيّما الآراميّة، ومنه انتقلت إلى اليونان والرومان، ولكنّها لم تلبث أنْ عادت مرّة أخرى، عن طريق السّريان ومدارسهم المزدهرة، إلى الشرق، قُبيل ظهور الإسلام. ثمّ سادت الحضارة العربيّة الإسلاميّة، بفضل سريان العالم الشرقي وبتشجيع من خلفاء بغداد. فالسّريان هم الذين أخذوا الثقافة اليونانيّة من الإسكندريّة وأنطاكية ونشروها

(*) د. غسان فنيانس: باحث من سورية. أستاذ في قسم الفلسفة بجامعة دمشق.

في الشرق وحملوها إلى مدارس الرُّها ونَصيبين وحرّان وجنديسابور. فالسلسلة، كما يقول رينان: «متصلة الحلقات من المدرسة الإسكندرانيّة حتّى السريان، ومن السّريان إلى العرب، ومن العرب إلى مسيحيّ القرون الوسطى» [1].

وما أشبه حركة الترجمة اللاتينية بحركة الترجمة العربيّة التي سبقتها بقرنين، فكما أنّ العرب أخذوا العلوم اليونانيّة على طريق التراجمة السريان ومن خلال المدارس الفلسفيّة من الإسكندريّة وأنطاكية والرُّها ونَصيبين وحرّان وغيرها، كذلك أخذ اللاتين العلوم العربيّة على طريق التراجمة اليهود ومن خلال مراكز الترجمات كطُلَيْطُلة Toledo) في إسبانية وبالرمو (palermo) عاصمة صقلية.

وبالاستناد إلى ماذكره ابن أبي أُصَيبِعَة، في كتابه عيون الأنباء في طبقات الأطباء، وما أكّده المسعوديّ المعاصر للفارابيّ، في كتابه التنبيه والإشراف، نقلاً عن كتاب الفارابيّ المفقود ظهور الفلسفة فإنّ مجلسَ التعليم قد انتقل، في مرحلة أولى، من الإسكندرية إلى إنطاكية، واستمرّ مقيمًا فيها مئةً وأربعين عامًا. ومن ثم انتقلَ، في مرحلة ثانيّة، إلى حَرّان، حيث بقي هناك أربعين عامًا. وفي مرحلة ثالثة،أي بين ٨٩٢-٩٠٢، انتقل مجلسُ التعليم إلى بغداد، حيث أصبحت مدرسةُ الفكر متماسكة الحلقات تَسيرُ بنا من مدينة إلى أخرى حتّى عمّت العلومُ أرجاءَ الإمبراطوريّة الإسلاميّة من المشرق العربي وحتّى مغربه[2].

إذًا: كيف انتقلت هذه العلوم اليونانيّة، أو العلوم اليونانيّة العربيّة، أو العلوم العربيّة الخالصة إلى الغرب؟

٢- سبل انتقال الفكر العربي إلى الغرب

للإجابة عن هذا السؤال، إليكم ما قاله الراهب البريطاني الفرنسيسكاني روجي باكون Roger Bacon، الذي بزّ جميع معاصريه في مدى إلمامه بتاريخ الفلسفة عند اليونان والعرب، والذي قال في كتابه الأكبر Opus Majus ماترجمته: «وقد طُمست فلسفة أرسطو وانقطع خبرها، في الغالب، إمّا لضياع مظانّها أو ندرتها، أو لصعوبتها أو للغيرة منها أو من جرّاء الحروب في الشرق، حتّى مجيء محمّد (النبي)، حين كشف ابن سينا وابن رشد وسواهما عن فلسفة أرسطو تلك وجلوها جلاء تامًّا في شروحهم ... فقد ألّف ابن سينا، الذي اقتدى بمذهب أرسطو، وفسّره، وكمّل فلسفته بقدر المستطاع، ثلاثة كتب فلسفية، كما يقول في مقدّمة كتاب الشفاء ... وجاء بعده ابن رشد، وهو من أرسخ الناس قدمًا في الحكمة، فنقّح أقوال الأوائل وأضاف إليها» [3].

يدلُّ هذا النص، بوضوح، على أنّ ابنَ سينا وابنَ رشد، من أهمِّ الفلاسفة، إن لم يكونا الوحيدَين، اللذين مكّنا علماء الغرب من مباشرة الثورة العلميّة التي ابتدأت، فعلاً، في القرن الثالث عشر وبلغت مرحلتها الأساسيّة في القرن السابع عشر.

ولهذا سنقتصر على أثر هذين المفكرَين الكبيرَين في الفكر اللاتيني: ابن سينا في المشرق العربي وابن رشد في المغرب العربي. ولكن قبل ذلك سنبحثُ في أهمِّ سُبُلِ انتقال الفكر العربي إلى الغرب.

بدأت الترجمة من العربيّة إلى اللاتينيّة في القرن العاشر الميلادي، دون أن تتوافر لها وسائل الجودة والإتقان، ثمّ تحسّنت تحسنًا ملحوظًا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وإن بقيت حرفيّة في الغالب. وكانت طليْطلة وبالرمو مركزَي الترجمة الهامَّين خلال هذين القرنين. وأنشئت في طليْطلة مدرسة لتعليم اللغات الأجنبيّة: العبريّة والعربيّة واليونانيّة. ثمَّ رأى ريمون لول Raymond lullee (المتوفى عام ١٣١٦) ضرورة إنشاء كُرسي للغات الأجنبيّة في مختلف الجامعات الأوروبيّة [٤].

أسّس ريمون الطليْطلي Raymond de Tolede، أسقف طليْطلة المستنير، مدرسةً، بهدف ترجمة أكبر عدد ممكن من النصوص العربيّة. وكانت هذه المدرسة مكوّنة من جماعات من المترجمين يترأسُ كُـلاً منها مُترجمٌ يَقودُ العملَ ويراجعُ الترجمةَ التي كانت تتمّ على مرحلتين: تنقل النصوص، خلال المرحلة الأولى، من العربيّة إلى اللغات المحليّة والتي منها تُنْقَلُ، في مرحلة ثانية، إلى اللغة اللاتينيّة. وعلى سبيل المثال، كان دومنيك غنديسالينوس Dominique Gundissalinus، رئيسُ الشمامسة في هذه المدرسة يُترجمُ إلى اللاتينية النصوص القشتاليّة التي كان ينقلها، من العربيّة، اليهوديّ المرتدّ إلى المسيحيّة ابن داوود، الملقّب بيوحنا الإسباني Jean d'Espagne، بمساعدة يهودي آخر هوسالومون salomon. وإذا كان غنديسالينوس قد وقفَ نفسَه على الفلسفة وأدخلَ بعضَ الفلاسفة العرب إلى اللاتينيّة، فإنّ جيرارد الكريموني Gerad de Cremone، المتوفى عام ١١٨٧، أحد هؤلاء المترجمين في طليْطلة، قد اهتمَّ خاصةً بترجمة المؤلفات العلميّة، إضافة إلى مؤلفات الكندي وكتاب القانون لابن سينا وكتاب «العلل» المشهور [٥].

أمّا بالرمو فقد نشطت فيها حركة الترجمة في القرن الثالث عشر تحت رعاية الإمبراطور فردريك الثاني الذي كان على صلة ببعض مفكري العرب، والذي جدّ بدوره في جمع أكبر عدد من النصوص العربيّة، وفي مقدّمتها شروحُ ابن رشد على أرسطو. كما أنّه دعا إلى ترجمتها وحاول

ما في وسعه أن يَنْشُرَها في الجامعات الأوروبيّة، إيماناً منه بما اشتملت عليه الثقافة العربية من درس وبحث (٦).

وهكذا امتدّت الترجمات لتشمل مؤلفات الفارابي والغزالي، بقدر ما شمّلت ابن سينا وابن رشد، وبشكل أوسع جداً امتدت إلى كتب علميّة عربيّة من رياضيّات وطبيعيّات وتاريخ طبيعيّ، وإلى كتب يونانيّة أفلاطونيّة وأرسطيّة. وفي بداية القرن الثالث عشر، ترجم الفرد الإنكليزي Alfred l'Anglais، الذي درس العربيّة في توليدو، كتاب النباتات المسند خطأ إلى أرسطو. وفي مرحلة متأخّرة، قاد ميشيل سكوت (المتوفى عام ١٢٣٥)، الذي درس في أكسفورد وتعلم العربيّة في طليطلة، حركة ترجمة نشيطة وواسعة، فغذّى حركة الترجمة في بالرمو بغذاء وافر، من بينه شروح ابن رشد التي تُرْجِمَت إلى اللاتينيّة ولمّا يَمْضِ على موت مؤلّفها ربع قرن (٧).

٣- تأثير ابن سينا في الفكر الغربي

في جوّ مشبع بالعقيدة الدينية الإسلامية، وأفق مليء بالأفكار الفلسفيّة الأرسطيّة المتأثّرة ببعض الكتب اللاهوتيّة الأفلاطونيّة برز ابن سينا (٩٨٠-١٠٧٣) أولُ الفلاسفة العرب الأرسطيّين وأكثرهم إنتاجاً، إذ شملت مؤلفاته الفلسفية الضخمة نواحي الفكر آنذاك كافة. ولم يتأخر طويلاً عبوره إلى أوروبة، فلم يكد يمضي على وفاته نحو قرن حتى بدئ بترجمته إلى اللغة اللاتينيّة. فتُرجمت موسوعة الشفاء بأقسامها الأربعة: منطيقيّات، طبيعيّات، إلهيّات ورياضيّات، ثمّ أجزاء من النجاة ومن الإشارات وبعض الرسائل الصغيرة. وبهذا استطاع اللاتين أن يَحْصلوا على مراجع كاملة لفلسفة ابن سينا. ومن الملاحظ أنّ إلهيّات ابن سينا قد وصلت أوروبة قبل ميتافيزيقا أرسطو بنصف قرن، وقبل الكتابين الأخيرين الموسومين بحرفي «م» و «ن» بقرن كامل. وإذا كان أرسطو قد سبق الفلاسفة العرب إلى الغرب في قسم من منطقه فقط، المقولات والعبارة، فإنّهم سبقوه إليه فيما تبقّى من كتبه المنطقية التي لم تصل الغرب إلاّ في القرن الثاني عشر، وأيضاً في الكتب الطبيعيّة والميتافيزيقيّة والمدنيّة التي لم تصله إلاّ في نهاية القرن الثالث عشر وعلى طريق العرب. وهكذا كانت فلسفة ابن سينا أوّل مذهب متكامل يصل إلى الغرب ويُنْعِشُ الفكر فيه. وكان تأثيره في المفكرين إبان القرون، خاصة ألبرتو الكبير Albert le Grand وتوما الإكويني Thomas d'Aquin، كبيراً للغاية، لاسيّما أنّ الترجمة اللاتينيّة لمؤلفاته إضافة إلى بعض كتب أرسطو المترجمة من العربيّة إلى اللاتينيّة مباشرة، قد أدخلت فلسفة أرسطو إلى الأرض اللاتينية.

وابنُ سينا الفيلسوف عالمٌ أيضاً في

الرياضيّات والجيولوجيا والنبات والحيوان وعلم النفس والموسيقى. ولعله أثّره وصداه في تاريخ العلم العربي بعامة والغربي بخاصة. وقد قدّر روجي باكون والبرتو الكبير موقف ابن سينا حق قدره من تلك القضية الخاطئة التي شاعت في التاريخ القديم والمتوسط لدى بعض الكيميائيّين الذين كانوا يزعمون أنّ في الإمكان تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة. وقد أنكر ابن سينا هذا إنكارًا تامًا، واستطاع أن يُصحّح مسار البحث الكيميائي وأن يمهّد لعلم الكيمياء الحديث. وقال ابن سينا أيضًا، مع بعض المفكرين السابقين، بكرويّة الأرض، فمهّد لأمثال كيبرنيك Copernic (المتوفى عام ١٥٤٣) وجاليلي Galilée (المتوفى عام ١٦٤٢) وحاول في الجيولوجية أن يوضّح كيفيّة تكوين الصخور والجبال، وساعد على وضع نظرية البراكين التي عُرفت في القرن السابع عشر. ولم يَفُت فيلسوف اللغة العربيّة أن يستعينَ في بحوثه العلميّة بالملاحظة والتجربة، ويمكن أن يُعَدَّ بهذا من بُناة المنهج التجريبي، وربما كان هذا من عوامل القُربى بينه وبين روجي باكون.

وابن سينا طبيب أخيرًا، ومن كبار الأطباء العالميّين. وكتابُه القانون أكبرُ موسوعة طبيّة وصلت إلينا من القرون الوسطى. ولم تكن شهرته عظيمه في الشرق فحسب، حيث مايزال يدرَّس ويطبَّق في بلاد مثل إيران وباكستان، بل تجاوزته إلى الغرب فترجم إلى اللاتينيّة في القرن الثاني عشر وظلّ أثره في أوروبة دون منافس حتّى في القرن السابع عشر. وقد جاء في المجلة التي يَصْدُرُها بريد اليونسكو- تشرين الأول ١٩٨٠- في أعلى الصفحة ٣٨، أنّ كتاب القانون بقي يُدرَّس في جامعة بروكسل حتى في عام ١٩٠٩. وقد اعتمدَ ابنُ النفيس، مكتشف الدورة الدمويّة الصغرى على هذا الكتاب عند شرحه له. واعترافًا بفضل أستاذه أطلق على كتابه الهام اسم موجز القانون.

كما أنّ نظرية ابن سينا في الإبصار، الذي كان يرى أنّ العين ترى الأشياء بتضافر عنصرين: أولهما دخول النور إليها، وثانيهما خروج مايحصل فيها من انفعالات، أثّرت إلى حدٍّ كبير في نظريتي روبرت غروستات Robert Grossetette وروجي باكون في الإبصار. وبتأثير من هذه النظرية السينويّة التوفيقيّة بين أفلاطون القائل بأنّ الإبصار هي مصادفة ماترسله العين للأشياء الخارجية المرئية وبين أرسطو القائل بأنها على العكس انفعالات في العين، ميَّزَ هذان الفيلسوفان بين الإحساسات الشخصيّة التي تصل بوساطة البصر وبين العملية الطبيعيّة التي فعلت هذه الإحساسات.

ويتأثير من ابن سينا أيضًا تصوّر هذان الفيلسوفان الإحساسات تعاقبًا من الأمواج أو النّبضات تمرّ عبر وسط شفاف. ويجانب هذا استقى روجي باكون، ومن وصف ابن سينا في القانون للعين، نظريته الخاصة بتكوين الصورة من وراء العدسة، كما استقى منه أنّ العدسة ليست كروية بل مسطّحة.

وأثر ابن سينا، الذي كتب بالعربيّة كلّ كتبه إلاّ كتابًا واحدًا كتبه بالفارسيّة هو دانش نعمة، أي Livre de science أو («كتاب العلم»)، لم يقف عند هاتين اللغتين، بل جاوزها إلى لغات شرقية أخرى، كالكرديّة والتركيّة ولاسيّما العبريّة والسريانيّة بل جاوزها إلى لغات غربيّة كاللاتينيّة، وكان له فيها أنصار وأتباع. وهنا سنبيّن أثر ابن سينا من خلال نظريتي المعرفة والوجود، في الفلسفة اللاتينيّة في القرون الوسطى.

ونظرية المعرفة هي أولُ نظرية أثّرت في الفكر الغربي. فدومينيك غنديسالينوس (المتوفى ١١١٥)، كتب بحثًا في النفس انطلق فيه من ابن سينا للوصول إلى القديس أوغسطينوس Saint Augustin. وقد ورد في هذا البحث البراهين السينويّة على وجود النفس وعلى خلودها، كما يَشهَدُ على ذلك برهان ابن سينا «الرجل الطائر»، الذي لا يبصر أجزاءه ولاتتلامَسُ أعضاؤه، فإنّه قد يَغْفَلُ عن كلّ شيء إلاّ عن ثبوت وجوده ونفسه. وقد حظيَ هذا البرهان بتقدير فائق لدى رهبنة الفرنسيسكان. كما أنّه يَبْعَثُ على التفكير في الكوجيتو الديكارتي Cogito Ergo Snm. وقد ذهبَ بعضُ الباحثين إلى أنّهُ ليسَ ببعيد أن يكون ديكارت Descartes، أبو الفلسفة الحديثة، قد وقف على هذا البرهان في قراءاته اللاتينيّة.

وإذا كان غنديسالينوس، في دراسته طبيعة النفس وعقولها المختلفة، قد حافظ على التصنيف السينوي، بما فيه العقل الفعّال، فإنّه خالفه في أن يكون العقل الفعّال هو الذي ينير النفس، بل حصر ذلك، كما فعل أوغسطينوس، بالخالق.

ومهما يكن من أمر فإنّ أيّ كتاب استمدّه الغرب من ابن سينا يشْهد أنّ فيلسوفنا قد أكمل أرسطو، حول النفس والعالم والله، بأن أدخل في تركيبته الفكريّة مفاهيم أفلاطونيّة تناسب العقائد الدينية أكثر من النظريات الأرسطيّة. ويتأثير من ابن سينا استعمل اللاتين الفلسفة قاعدة لتركيبة فكريّة أرسطيّة- أفلاطونيّة- صوفيّة.

فهذا بيير الإسباني Pierre d'Espagne، وقبل أن يصبح البابا يوحنا الواحد والعشرين، ألف كتابًا في النفس Libre de Anima ترك فيه نظريّةً في

المعرفة مماثلة تمامًا لتلك التي قال بها ابن سينا في كتبه النفسيّة.

وإذا نظرنا إلى ذلك الكتاب المنحول في العقول، الذي طُبعَ في فينيسيا وأسند إلى ابن سينا عند جمعه مع مؤلفاته، فإنّنا نلاحظ أنّه يحتوي- بالإضافة إلى استشهادات عديدة لدنيس وأوغسطينوس وسكوت وغيرهم- على نظرية ابن سينا في النفس والعقل بقسميه الفاعل والمنفعل. بَيْد أنّ العقل الإنساني المنفعل يكتسب المعرفة لابفضل أنوار العقل الفعل، كما اعتقدَ ابن سينا، بل بفضل الإشراقات الإلهيّة، كما اعتقد القديس أوغسطينوس.

وإذا كان أوغسطينوس لاهوتيًا فيلسوفًا استعمل الفلسفة خدمةً للاهوت، خلافًا لابن سينا الذي كان فيلسوفًا عقلانيًا، فإنّ كلاهما قد تأثّر بالأفلاطونيّة الجديدة. والعلاقات التي يمكن إقامتها بينهما هي السبب في التأثير العميق الذي مارسه ابن سينا في فكر المدرسة الفرنسيسكانيّة.

وصفوة القول: إنّ لنظريّة المعرفة السينويّة تأثيرًا واضحًا، خلال قرن ونصف في فلاسفة القرون الوسطى، رغم أنّهم لم يُبيّنوا ماأخذه كلّ منهم من ابن سينا. وإذا كان الإكويني، الراهب الدومينيكاني ومنظّر العقيدة الكاثوليكيّة، قد خالف ابن سينا في موضوع العقل الفعّال وفي مواضيع أخرى متعلقة بالتجريد وغيرها، فإنّه وافقه في أمر الصور المعقولة الخاصة بالمعرفة العقليّة. كما أنّه أخذ عنه مفهوم الحقيقة بصفتها تطابق الفكر مع الواقع.

إنّ مشكلة المعرفة تؤدّي حتمًا إلى مسألة الموجود، موضوع العلم الميتافيزيقي، للعلاقة الوثيقة بينهما ولارتباط الموجود بالعقل. وفي فلسفة الموجود مارس ابن سينا أثرًا كبيرًا في الفلاسفة اللاتينيّين حتّى إنّه لايوجد أيّ فيلسوف ليس مدينًا له بشيء ما في هذا الموضوع. لقد عُرف ابن سينا، في القرون الوسطى، بل في أيامنا هذه، أنّه فيلسوف الموجود وكاشف له كمعقول مرتبط ارتباطًا مباشرًا بالعقل. أو كما يقول ابن سينا نفسه، في غير مكان: إنّ أولى الأشياء «التي ترتسم معانيها في النفس ارتسامًا أوليًا»، أو هو- كما يؤكد الإكويني غير مرّة، مردّدًا بذلك قول ابن سينا ومتأثرًا به، هذه الجملة المشهورة primo in itellectus cadit ens.

ونظرية الموجود السينويّة هذه كانت مصدر أبحاث خلال أكثر من قرنين، وبقيت بعض نتائجها خالدة، إذ تطوّرت في اتّجاهين مختلفين: فمن ناحية، حاولت هذه النظرية إقامة الموجود بمعناه الواحد وتفاوت درجاته على طريق التمييز الواقعي، بين الذات والوجود، بين المعلول والعلّة، بين المتأخّر والمتقدّم، بين الممكن والواجب، وأخيرًا بين القوّة والفعل؛ ومن

ناحية أخرى، حاولت إثبات التعددية في الوجود على طريق النظام الكوني.

وفي هذا المجال، وقف الشيخ الرئيس عند قضايا فلسفية: الموجود، إدراك العقل له، أقسامه؛ وقضايا لاهوتية كبرى: أصل العالم، الذات الإلهية، صفاتها، وصلتها بخالقها. وكانت هذه القضايا الشغل الشاغل لمفكري القرون الوسطى اللاتينيين من فلاسفة ولاهوتيين، ولاسيما البيرتو الكبير وتوما الإكويني، وأثّرت فيهم تأثيراً ملحوظاً. وأهمية ابن سينا هذه من الأسباب التي حملت روجي باكون إلى القول إنّ المعرفة قد انتقلت إلى العالم مرّتين بشكل تام باللغة العبرية، الأولى عن طريق الأنبياء، والثانية عن طريق سليمان الحكيم؛ ومرتين أخريين بشكل غير تام، الأولى عن طريق أرسطو وباللغة اليونانية، والثانية عن طريق ابن سينا وباللغة العربية(٨).

ولم يقف أثرُ ابن سينا في الغرب، عند القرون الوسطى، بل جاوزها، إلى عصر النهضة والتاريخ الحديث. وسبق أن أشرنا إلى ما يبدو من تلاق بين «الرجل الطائر» عند ابن سينا و «الكوجيتو الديكارتي». وعُقدَتْ صلات أخرى بين الفيلسوف الإسلاميّ، من جهة والمفكرين باسكال Pascal وسبينوزا Spinoza وليبنتز Leibniz، من جهة أخرى. وقد تمَّ أخيراً كشف ثلاث صور مجتمعة على حوائط مكتبة بودلين بإكسفورد، أثناء ترميمها، وهي لأفلاطون ولأرسطو ولابن سينا، وهذا ولاشكّ له دلالته. وفي تاريخنا المعاصر مايزال ابن سينا يشغل الأذهان شرقاً وغرباً، فترجمت كتبه إلى اللغات الحيّة، وشجّع اليونسكو على هذه الترجمة.

وقبل أن أختم ابن سينا، إليكم ماقالته الباحثة الفرنسيّة Goichon في ختام كتابها («فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبة الوسيطيّة»): «لاتوجد أيّة دراسة حول مفكر من مفكري القرون الوسطى لاتبّحث علاقاته مع فلسفة ابن سينا. وبقدر ما تكون هذه الدراسات عميقة، بقدر مانرى أنّ ابن سينا لم يكن فقط مصدراً استمدّ منه مفكرو القرون الوسطى معلوماتهم ومعارفهم، وإنّما هو أيضاً أحد ملهمي أفكارهم. ولو لم يكن ابن سينا موجوداً، فلا أحد يدري ماسيكون عليه الفكر في القرون الوسطى (٩)».

٤- تأثير ابن رشد على الفكر الغربي

أما ابن رشد (ولد عام ١١٢٦)، فقد كان قاضي قضاة الأندلس، وهو من أشهر فلاسفة الإسلام وأعظم شرّاح فلسفة أرسطو في العالم، حتّى عُرِف في الغرب اللاتيني بالشارح الكبير. ولابن رشد شأن خاص في تاريخ الفكر العربي، لايقلّ أهميّة عن شأنه في تاريخ الفكر الغربي، فقد

قُيِّض له، في خضمّ المشادات العنيفة بين الفلاسفة والمتكلمين التي كادت تقضي على الفلاسفة وعلى العقل، أن يكتب أروع صفحة في تاريخ الفلسفة المشّائيّة الأرسطيّة في الشرق، إن في مَعْرض الردّ على خصومها من المتكلمين عامة، أو في مَعْرض تقويم ما أصابها على يد المشائين العرب من الكندي حتّى ابن سينا من اعوجاج وتنقيتها ممّا علق بها من الشوائب الأفلاطونيّة الجديدة. وحسب فيلسوفنا فخراً أن يكون قد استطاع الاضطلاع بهذين العبأين، رغم ما حيك حول فلسفة أرسطو من المزاعم والأضاليل في عصره.

ورغم التناقضات بين العقائد الدينيّة والأفكار الفلسفية الأرسطية، استطاع فيلسوف قرطبة أن يقدّم للإنسانية جمعاء توفيقًا عبقريًا بين هذا البناء الفلسفي الشامخ وبين الأديان السماويّة، توفيقًا يصلح، برأينا، لكلّ الأديان، لأنّها واحدة في جوهرها. وإذاكان رجال الكنيسة، في البدء، قد حاربوا هذا التوفيق بضراوة، وحرّموا كتب ابن رشد، فإنّهم مالبثوا، في عام ١٢٨٧- كما سنرى- أن عدلوا عن هذا التحريم، فتبنّوا فكر الإكويني الذي هو، كفكر ابن رشد، فكر أرسطيّ في جوهره، وجعلوه فكر الكنيسة الرسميّ. ومعنى هذا أنّه من الممكن أن تتغيّر وتتبدّل التأويلات بتغيّر الأزمنة والظروف لتبقى الحقائق ثابتة لاتتغيّر. ولقد أدرك ابن رشد ومن بعده الإكويني هذا الموضوع، فحارب الأول علماء الكلام لأنّهم عقبة في سبيل الفهم الحقيقي للدين، وحارب الآخر علماء اللاهوت من الأوغسطينيّين التقليديّين، ليحرِّر العقلَ من سيطرتهم وليجْعله قادراً على مزيد من الفهم العميق للدين في بساطته وتعبيره عن الفطرة السليمة.

ولكن، كيف بدأت مكافحة ابن رشد؟ أصدرَ المجمع الكنسي المنعقد في باريس عام ١٢٠٩ قرارًا ينتقد أرسطو «العربي» المترجم إلى اللاتينية، كما فهمه الفلاسفة العرب وكما ترجموه. وهكذا وجِّهت انتقادات لكتب أرسطو الطبيعيّة ولشروحات ابن رشد عليها التي كانت معروفة ومتداولة آنذاك [١٠]. فخلال ثلاث سنوات (١٢١٠-١٢١٢)، بذل ريمون ليل جهده في باريس في محاربة الرشدية لاسيما في محاربة المبدأ الذي كانت تستعمله غطاء لكل بدعها [١١].

ورغم هذا الانتقاد استمرت الرشدية بالتوسع والانتشار، وهذا ماحمل الكنيسة إلى إصدار قرار تحريم آخر عام ١٢١٥، اقتصر- كسابقه- على جامعة باريس، ولكنه أوضح منه، إذ يذكر ولأول مرة اسمي ابن سينا وابن رشد وإن أتى اسم هذا الأخير مشوها [١٢]. فحاولت جامعة تولوز الاستفادة من هذا الأمر، فأصدرت منشور دعاية عام ١٢٢٩ بهدف جذب الطلبة إليها،

يؤكد أنّ الأساتذة فيها يدرّسون كُتب أرسطو وشروحاته العربيّة المحرّمة في جامعة باريس. وهذا ما يؤكد أنّ ابن رشد ومعلمه أرسطو كانا معروفَين في كليّتي الآداب واللاهوت في باريس. فأدرك البابا غريغوار التاسع Greqairetx أنّ لافائدة من القضاء على هذا التيّار، وهذا مادفعه إلى تشكيل لجنة عام ١٢٣٦ مهمّتها تنقية كتب أرسطو وشرّاحه العرب ممّا قد يتناقض مع العقيدة الدينيّة.

بيدَ أنّ هذه اللجنة- كسابقاتها- فشلت، وهذا ماحمل البابا Innocent الرابع في الثاني والعشرين من أيلول من العام ذاته إلى توسيع رقعة الحظر ليشمل أيضًا تولوز.

ولكنّ التيار الأرسطي الرشديّ كان أقوى من كلّ الإجراءات وكان قد فرض وجوده بسيطرته على كلّ المراكز العلميّة في أوروبة وعلى رأسها باريس، رغم كلّ تحريمات الكنيسة فما كان من كليّة الآداب في باريس إلاّ أن جعلت تنظيمها يجاري الواقع الموجود، فسمحت، عام ١٢٥٠، بدراسة كُتب أرسطو النفيسة الطبيعيّة والميتافيزيقيّة والأخلاقيّة. وبالإضافة إلى ذلك وضع البرتو الكبير، استجابة لطلب البابا الإسكندر الرابع حوالي ١٢٥٥، كتابًا («في وحدة العقل ضد ابن رشد»). بيد أنّه أدرك أنّ أرسطو الرشديّ، المتأثّر بالتأويل المادي الأفروديسي، قد فرض نفسه بمنهجه ودقّته ضد الفلسفة الأوغسطينيّة القديمة. وبناء على تكليف من البابا ذاته، قام القديس توما الإكويني، تلميذ ألبرتو الكبير، بوضع كتاب يحارب فيه تلك الهرطقات الفلسفيّة الجديدة، على حدّ قوله، ولاسيّما تلك الخاصة بابن رشد، وهو بعنوان («الردود على الخوارج») Summa Contra Gentiles[١٣].

وهكذا انصبت جهود الأستاذ، وخاصّة التلميذ على انتشال الفكر الأوروبي من الرشديّة والرشديّة اللاتينيّة التي بلغت ذروتها فيما بين ١٢٦٧ و ١٢٧٧، وهي السنوات العشر التي كتب فيها سيجر دى برابانت Siger de Brabant أخطر كتبه الرشديّة النزعة. ولتكتمل عملية التصدّي للتيار الرشدي اللاتيني، أصدر أسقف مدينة باريس Etienne Tempir ، في العاشر من شهر كانون الأول ١٢٧٠، قرارًا جديدًا حرّم فيه ثلاث عشرة قضيّة رشديّة. إنّها المرّة الأولى، في تاريخ صراع الفكر الغربي ضد المد الأرسطي الرشدي الأفروديسي العقلاني، تحرّم فيها قضايا رشديّة معيّنة. وهذا ما يدلّ على مدى تغلغل الرشديّة والرشديّة اللاتينية في أوروبة وانتشارهما[١٤].

ومع أنّ البعض يعدُّ أنّ عام ١٢٧٠ هو عام انتصار الأرسطيّة المعمّدة تومائيًا على

الأوغسطينية الأفلاطونية السينوية، وبشكل خاص على الرشدية والرشدية اللاتينية، فإن أسقف باريس نفسه أصدر، بعد أربع سنوات من وفاة الأكويني (١٢٧٧)، قرارًا يحرّم مئتي وتسع عشرة قضيّة، من بينها بعض القضايا التومائية، إضافة إلى القضايا الرشديّة المحرّمة سابقًا. وهكذا تساوت التومائية المسيحيّة والرشديّة المسيحيّة في الاضطهاد الفكري[١٥]. ورغم هذا التحريم استمرّ سيجر دي برابانت وجماعته في تدريس المذهب الرشدي في باريس، حتّى حُكم على هذا الفيلسوف الجريء بالموت، ونُفّذ الحكم عام ١٢٨١.

وكان لابدّ من انتظار عام ١٢٨٧ لإيجاد حلّ لهذه المسألة، إذ حدث تحوّل هائل عندما تبنّى مؤتمر الرهبنة الدومينيكانية مذهب القديس توما الإكويني، وقرّر معاقبة كلّ من يعارضه: وهذا يعني أنّ الأرسطيّة والرشديّة اللاتينيّة بثوبهما المسيحيّ قد دخلتا هذه المرّة في اللاهوت المسيحيّ بطريقة نهائية. وبذلك أصبحت الرشديّة اللاتينيّة مذهبًا لايحظره القانون في أوروبة بل استمرّ وجوده في باريس وفي مدن أخرى أوروبيّة حتّى القرن السابع عشر.

ولقد تغيّر الأمر نهائيًا بعد مؤتمر الدومينيكان الأخير، إذ صرنا نرى مدارس تحمل راية الرشديّة، وفلاسفة كثر، أمثال غريغواردي ريميني Gregoire de Rimini، جيروم فيراري Jerome Ferrari، جان دي باكونثورب Jean de Baconthorp (المتوفى عام ١٣٤٦)، الملقّب بأب الفلسفة، وجان دي جاندان Jean de Jandun (المتوفى عام ١٣٢٨)، يجاهرون برشديّتهم ويبشرون بها. كما أنّهم ذهبوا أبعد من ذلك عندما استبدلوا بكتب أرسطو شروح ابن رشد عليها ممهدين بذلك السبيل أمام مدرسة بادو Padoue الرشديّة[١٦].

وأسّس هذه المدرسة التي كانت جزءًا من جامعة بادو، بيير دابانو Pierr d'Abano الذي اهتمّ بسمة مقارنة الأديان[١٧]. وهذه السمة من أهمّ سمات الرشديّة اللاتينيّة التي تستر وراءها أتباع دابانوو من الذين كانوا ذا ميول ماديّة في شمال إيطاليا، أمثال بومبونات Pomponat وبيك دي لاميراندول Pic de la Mirandole وكاردان Cardan وفانيني Vanini. ومن أهم الرشديّين في هذه المدرسة، في القرن الخامس عشر، جايتانو دي تين Gaetano de Tienne وكذلك نيكوليتي فرنياس Nicoletti Vernias[١٨].

أمّا في القرن السادس عشر، فنجد نيفوس Niphus الذي تمسّك بنظرية ابن رشد في وحدة العقل، وبالإضافة إلى شرحه كتب ابن رشد وعلى رأسها «في

جوهر الأجرام السماويّة» و «تهافت التهافت»، أصدر فيما بين ١٤٩٥ و ١٤٩٧ طبعة كاملة لأعمال ابن رشد أعيدت فيما بعد غير مرّة [١٩]. وأصبحت رشدية نيفوس منهج التعليم الرسمي لمدرسة بادو خلال القرن السادس عشر. إذ لم تعد كلمة الرشدية تمثل مجرد منهج فقط، وإنما «الثقة الممنوحة للشارح الكبير في شرحه ميتافيزيقا أرسطو».

وممّا يدل على أهمية الرشديّة وأثرها الفعال، قيام مدارس مناهضة لها في أوروبة، كمدرسة ميرامار Miramar التي أسّسها ريمون لول. وقد كتب في دحض المذهب الرشدي ثمانية عشر كتابًا، معظمها باللغة الإسبانية؛ ومن أهمها («الفن العظيم») Arts Magna الذي حاول من خلاله أن يبين أنّ الفلسفة خادمة اللاهوت، وهذا بعكس ماقام به ابن رشد من فصل بينهما. وهناك قائمة لأعداء الرشديّة لايمكن حصرها، نذكر منها جيل دي روم Gilles de Rome الذي تَرَكَ كتابًا بعنوان («في ضلالات الفلاسفة») اتّهم فيه الفلاسفة العرب، ولاسيّما ابن رشد، ببعض القضايا الهرطقيّة.

ومنذ القرن السادس عشر، لم تعد الرشديّة تمثّل مذهبًا فحسب، بل أصبحت تمثّل الثقة الممنوحة للشرح الكبير الذي كان ابن رشد أول من ابتكره لتأويل أرسطو. وفي هذا القرن بالذات، حدث تحوّل عظيم لصالح ابن رشد، إذ أصبح لقب رشدي يُطلق على أكثر الناس تمسّكا بالدين. وأصبحت الكنيسة الكاثوليكيّة تريد صراحة وبقوة دراسة أرسطو وتعترف أنّ ابن رشد شارحه الأعظم، وأصبح الرشدي هو من انكبّ على دراسة الشرح الكبير، أي أنّ الكلمة أصبحت مرادفة لكلمة فلسفة عمومًا، وكأنّ الرشديّة والفلسفة أصبحتا شيئًا واحدًا [٢٠].

وقد تابع جاك زاباريلا Jacpue Zab-arella شغل كرسي الفلسفة الرشدية في جامعة بادو بين عامي ١٥٦٤ و ١٥٨٩، وكان ابن رشد رائده في شرحه للمقاطع الفلسفية الصعبة، وكان يذكره باحترام وإجلال كبيرين. أمّا آخر ممثلي الرشديّة، فكان سيزار كريمونيني Cesar Cremo-nini الذي اعتمد كثيرًا على ابن رشد في كتاباته ودروسه وبوفاة كريموني عام ١٦٣١ انتهت سلطة الفلسفة الرشديّة [٢١].

٥- خاتمة

كم كانت طويلة رحلة الرشديّة التي بدأت بوفاة صاحبها في ١١٩٨م وانتهت بوفاة آخر أنصارها في الثلث الأول من القرن السابع عشر. لقد مُجِّدَ ابن رشد كثيرًا بعد وفاته، ولكنّه هُوجم كثيرًا أيضًا وبعنف، بل وكُفّر رسميًا في حياته، وبعد

مماته: كُفّر في حياته من جانب علماء المسلمين، وكُفّر بعد مماته من جانب الكنيسة ورجالها، وكأنّه كان عليه، بصفته حامل لواء العقلانيّة، أن يتحمّل وحده كل الهجوم الذي يُثيره دائمًا الاتّجاه الديني، في أيّ عصر يضع العقيدة الدينيّة في المرتبة الأولى، ويجعل دور العقل في خدمة هذه العقيدة.

وبالرغم من كل جهود ابن رشد للتوفيق بين الفلسفة والدين، فإنّه ظلّ دائمًا مفكرًا عقلانيًا أعطى العقل قدرة على إدراك جميع الحقائق والموجودات. ولئن تكلم فيلسوف قرطبة على غيوب وماشاكلها من أسرار ومعجزات، فإنّما هي رموز وصوّر لاتدلُّ إلاّ على حقائق عقليّة. وهذه الأفكار، إضافة إلى تأييد ابن رشد لنظرية قدم المادة وإنكاره للخلود الشخصي كانت، على ما يبدو، خروجًا على أصول الدين. ولهذا فإنّ رد الفعل اللاهوتي، عقب وفاة ابن رشد، الذي مهّد له تفكير الغزاليّ الصوفيّ، كان قد وضع حدًا للفترة الخلاّقة في الفلسفة العربيّة.

الحواشي

(١) غسان فنيانس، تاريخ الفلسفة العربية، «المدارس الفلسفية، نشأتها وتطورها»، ص ٩-٢٨.

(٢) راجع حول هذه النقطة، غسان فنيانس: « أرسطو عند العرب، قضايا وشهادات، الثقافة الوطنية، العدد الخامس، دمشق ١٩٩٢، ص ١٧٢ ومـا يليـهـا،

(٣) راجع حول هذه النقطة المصدر السابق، راجع كذلك مقالتنا التي ستنشر في مجلة الدراسات الشرقية بعنوان:

"Linftuence de le pensee arabeen Europe medievale", Bulletin d, Etudes Orientales, Institut francais d, etudes arabes de Damas, Damas- Syrie: (14 p.)

(4)Emil Brehier, La philosophie du Moyen Age,p.102

(5) Ibid, p. 261.

(6) Ibid, p. 261.

راجع كذلك مقالتنا "L,influence de la pensee arabe en Europe medievale، المصدر المذكور.

(7) Ibid

(٨) راجع حول ابن سينا، غسان فنيانس: تاريخ الفلسفة العربية، المصدر المذكور، ص٢٥١-٢٠٧: فلسفة الموجود عند ابن سينا، التراث العربي، العددان ٤-٥، السنة الثانية، دمشق، ص٦٠-٩٩:

'La Philosphie de l'etre (almajwud) chez Ibn Sina",in re-

cueil Avicenne, Marrakech, Maroc:p.123.144

راجع كذلك مقالتنا: "L,influence de la pensee arabe en Europe medievale" ، المصدر المذكور.

((9)"La Philosophie d'Avicenne et soninftuence en Europe medievale, Maisonneuve,Paris1981,,p.131-131.

(10)Ernest Renan, Averroes et l'averroisme latin, Maisonneuve,paris,1997,p,164et suiv.

(11) Ibid,p.199.

(12) Ibid, 164 et suiv

(13) Ibid,171-180.

(14) Ibid, 193-197

(15) Ibid,198 et suiv.

(16) Ibid, p. 240-243.

(17) Ibid, p. 227

(18) Ibid,p.243-249.

(19) Ibid, p. 257-261.

(20) Ibid, p.260-261.

(21) Ibid,P.283-284.

❖ ❖ ❖

٣٦

أثر الفكر العربي الإسلامي في القرون الوسطى على تطور الحضارة الإنسانية

د. إبراهيم رزوق (*)

١- مقدمة

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على مختلف العوامل التي ساهمت في نشوء العلم العربيّ الإسلاميّ في القرون الوسطى وتطوّره، والدور الذي قام به العرب في تفعيل تلك العوامل والاستفادة منها عبر التلاقح الثقافيّ الذي جرى بين الثقافة العربيّة الإسلاميّة، والثقافات الأخرى من يونانية «إغريقيّة»، وهنديّة وفارسيّة وصينيّة، وأهميّة هذا التلاقح في تكوّن العلم العربيّ الإسلاميّ في تلك المرحلة. وإبراز الدور الذي قام به العرب المسلمون في نشر العلم والثقافة في أرجاء المعمورة.

(*) د. إبراهيم رزوق: دكتوراه في الفلسفة، رئيس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية في جامعة تشرين (سورية).

لقد قدّمت تفسيرات متعدّدة ومتنوّعة لنشوء ظاهرة العلم العربيّ الإسلاميّ بعضها منطقي ومقبول، وبعضها الآخر يندرج في إطار التفسيرات الساذجة وغير المنطقية لنشوء هذه الظاهرة. فالمؤرّخون منذ «ابن النديم» والذي يربط تلك الظاهرة «بمنام المأمون» الذي رأى فيه أرسطو، والذي كان دافعًا أساسيًّا لنقل العلوم اليونانيّة إلى العرب، يأخذون بهذا التفسير والذي يعدّ تفسيرًا ذاتيًّا وبسيطًا ولا يعكس حقيقة الظاهرة المعقّدة، حيث أهمل حركة التاريخ وماخلّفته من ضرورات اجتماعية وتفاعلات فكرية وحاجات ضروريّة، كانت وراء عقد الصلّة بصورة موضوعيّة بين الفكر العربيّ الإسلاميّ والفكر اليونانيّ.

فالعلم هو نتاج ثقافيّ لحضارة معيّنة، وهو لا يظهر ويتطوّر إلا ضمن مجتمع وصل إلى مرحلة متقدّمة من التطوّر الاقتصاديّ والاجتماعيّ، والشيء الهامّ الذي يجعل انبثاق العلم في هذا المجتمع في لحظة تاريخيّة معيّنة هو حاجة موضوعية وليس اختيارًا ذاتيًّا، إنّه تعبير عن الحاجة إلى معرفة علميّة تؤدّي إلى فهم أكبر لظواهر الطبيعة.

وممّا لا شكّ فيه فإنّ الفكر العربي الإسلاميّ تأثّر بالفكر الإغريقيّ؛ ولكنّه لم ينقل العلم الإغريقيّ نقلاً حرفيًّا بل أعاده إلى الحياة من جديد بعد هضمه ومزجه بالثقافة الإسلاميّة. والعرب لم يكتفوا بالترجمة والشرح والتفسير لعلوم اليونان «الأوائل» بل قاموا بتمثّل واستيعاب هذه العلوم ونقدها والتشكيك بها وبالتالي تطويرها والإبداع فيها بما تتطلبه الحضارة العربيّة الإسلاميّة الجديدة. وذلك استنادًا إلى امتلاكها نواة حضاريّة على قدر كبير من المكوّنات الأصيلة والفاعلية مما مكنها من تطوير العناصر الثقافية التي عرضت لها كافّة.

وبالرغم مما يدّعيه الغرب من أنّ الحضارة الإسلامية لم تسهم على الإطلاق في بناء الحضارة الإنسانية، وأنّ دورها كان مجرّد «حاضنة ثقافية» نقلت الفكر اليوناني إلى الأوروبيين الجدد دون أيّ تجديد أو إضافة، فإنّنا كعرب نملك إرثًا ثقافيًّا فكريًّا غنيًّا ومتطورًا، وكي نتطور ونتلّص الفوارق العلميّة الحالية بين أمتنا العربيّة والأمم الأخرى، يجب أن نحتك بالثقافات والحضارات القائمة كافة كما فعل أجدادنا قديمًا، نأخذ منها العلوم والمعارف التي تناسبنا، ونسهم في تطوّرنا بجهودنا وعقولنا التي أثبتت أنّها متفوّقة في كلّ شيء عندما يحسن استخدامها. فعصرنا الذي نعيشه هو عصر التحوّل، عصر الانتقال من «ثقافة الكلمة» إلى ثقافة العلم المؤدّي إلى عمل، عمل في دنيا الصناعة الآلية الحديثة. وطريقة التحول

من تخلّف إلى تقدّم تتمثّل بانتقالنا من معرفة قوامها الكلام إلى معرفة قوامها الفعل والآلة التي تصنع.

أولاً- العوامل الأساسية في نشوء العلم العربي الإسلامي وتطوره:

من المسلَّم به أن البحث عن المعرفة وسيلة أساسيّة يستخدمها الإنسان في معرفة محيطه الخارجي بهدف تسخير هذا المحيط لخدمته.

فالعقل البشريّ لا يتوقّف عند الحدود التي يعرفها؛ بل يحاول دائمًا أن يتعدّاها ليتعمّق في معرفة جوهر الأشياء وطبيعتها، إنّه في حركة مستمرّة للوصول إلى الحقيقة المطلقة [1] حيث يُعدّ ظهور العلم في أيّ مكان مشروطًا بالرحم الحضاريّ الذي ينشأ فيه، وبتوفّر الرعاية اللازمة لنشوئه وتطوّره. وإذا بحثنا بدقّة عن العوامل الأساسيّة لنشوء العلم العربي الإسلاميّ وتطوّره في القرون الوسطى سنجد أنّه من الصعوبة بمكان الإحاطة التامّة والشاملة بها، فلتحديد تلك العوامل لابدّ من التطرق إلى مجموعة من القضايا والمسائل التي لها صلة بهذا الموضوع المعقّد الذي يخضع لعوامل متعدّدة ومتنوّعة، ومن القضايا أو الأسئلة المطروحة بهذا الخصوص، مسألة ما إذا كان نشوء ظاهرة العلم العربيّ - الإسلاميّ وقيام المؤسسات العلميّة من مراكز ترجمة ومؤسسات تعليمية، ومراصد فلكية ومستشفيات، ودوائر علمية هو تعبير عن تطور حضاري حتمي، يعكس ما وصلت إليه الحضارة العربية- الإسلامية، في ذلك الوقت، أم أنه مجرد ظاهرة ثانوية، لا تتعدى ترجمة وتكرار وشرح علوم «الأوائل» دون تمثّلها ودون الإسهام في تراكم المسألة المعرفيّة على الصعيدَيْن النظريّ والعلميّ؟ وهل كانت الغلبة دائمًا للعلوم الدينية النقلية على حساب العلوم الفلسفية العقلية؟ وهل مسألة الصراع بين العلوم العربية والعلوم الأجنبية، علوم المسلمين وعلوم «الأوائل»، علوم اليونان وعلوم الرحمن، المؤسسة الدينية ورجالها والمؤسسة العلمية ورجالها، هي مسألة تمسّ قضية توازن القوى الاجتماعية والفكرية، أم أنها مسألة مبالغ فيها. وأن تلك المسألة مسألة العلاقة بين الدين والعلم، أو الدين والفلسفة لم تكن بالحدّة التي يتصوّرها الكثير من الباحثين[2]؟

إنّ الباحث في تاريخ العلم العربي الإسلاميّ لا بد أنّ يواجه صعوبات متنوعة، ربما يكون أهمّها هو أنّ دراسة العلوم العربيّة الإسلاميّة مازالت تحبو في أوّل طريقها في المؤسسات العلميّة، وفي اهتمامات الباحثين العرب المعاصرين. وأنّ الصورة التي أمامنا لطبيعة تطوّر العلم العربي الإسلامي مازالت ناقصة من جوانب عديدة، أضف إلى ذلك أنّ التعامل

مع ظاهرة العلم العربيّ الإسلاميّ يبدو وكأنّه يسير فوق حقل من الألغام في وسط ركام هائل من المناقشات والحوارات في مسألة العلم والحضارة والتراث والمعاصرة وغيرها. وهذه المناقشات والحوارات لاتتمّ في مناخ صحيّ موضوعيّ. بل تتمّ وسط ضغوط حضاريّة ونفسيّة واجتماعيّة لايمكن الاستهانة بها، نظرًا لأنّ دراسة تاريخ العلم العربيّ الإسلاميّ ضمن منظور موضوعيّ يرتبط بحالة التردّي العام للوضع الحضاري الراهن في العالم العربي. وبمشكلة البحث عن خلاص لمثل هذه الحالة، وبمشكلة الفجوة العلميّة والتكنولوجيّة الهائلة بين العرب والمسلمين من جهة، وبين الغرب المتقدّم من جهة أخرى[٣].

لقد تطوّر الاهتمام بتاريخ العلم العربي وبالحضارة العلميّة الإسلاميّة برمّتها بعد الحرب العالمية الثانية ومع بداية حركة التحرر الوطني- حيث كان البحث عن الهويّة الوطنيّة والقوميّة في مواجهة ثقافات المستعمر المتطوّرة الشغل الشاغل للمفكّرين العرب.

وفي هذا الإطار ظهرت تيارات فكرية عربيّة متنوّعة لمعالجة ظاهرة نشوء الفكر العربي - الإسلاميّ - تيارات تدعو إلى قطع الجذور مع ماضي الأمة وتراثها، أي إعلان الطلاق مع كل التراث العلمي العربيّ الإسلاميّ وتطرح مسألة الارتباط بالفكر الغربي كمخرج من الأزمة. وتيارات أخرى تقدّس التراث وترى أن المسائل الملحة من «طبيعية، رياضية، طبية» كافة قد حلّها الأجداد، فالماضي بالنسبة إلى هؤلاء هو مخدّة الريش المريحة التي نضع فوقها رؤوسنا المتعبة[٤].

وبالرغم من التفسيرات المتعددة والمتنوعة لنشوء ظاهرة العلم العربي- الإسلامي، كما ذكرنا آنفًا، فإنّه من غير المقبول الأخذ بالتفسيرات الساذجة وغير المنطقية لنشوء هذه الظاهرة المعقّدة. حيث إنّه من المستبعد أن يكون مرض خليفة من الخلفاء المسلمين سببًا كافيًا لدخول علم الطب وترجمة كتبه وفتح «البيمارستان». أو أن تكون رغبة خليفة أو حاكم معين سببًا كافيًا لنشوء العلم، أو أنّ ظهور كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة» كان هو السبب المباشر لوقف النشاط الفلسفي في الحضارة الإسلامية[٥].

ومن ذلك ما قدمه ابن النديم من تفسير لنشوء الفكر العربي- الإسلامي لايمكن الأخذ به، حيث يعتقد أنّ سبب ترجمة الكتب العلمية والفلسفية ونقلها من اللغات الأخرى، وخاصة اليونانية منها، يعود لذلك الحلم الجميل الذي حلمه المأمون ذات ليلة فيقول: «إنّ المأمون رأى في منامه رجلاً أبيض، مشربًا حمرة، واسع

الجبهة، مقرون الحاجب، أصلع الرأس، أشهل العينين، حسن الشمائل، جالس على سريره- قال المأمون: وكأنني بين يديه قد ملئت له هيبة فقلت له: من أنت؟، قال: سل، قلت: ما الحسنُ؟. قال: ما حسن في العقل. قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن في الشرع. قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن عند الجمهور. قلت ثم ماذا؟ قال ثم لا... فكان هذا المنام من أوجه الأسباب في إخراج الكتب[٦].

إن مثل هذه التفسيرات الساذجة وغيرها تتجاهل الجذور الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة لنشوء العلم العربيّ- الإسلاميّ. فالعلم العربيّ الإسلاميّ هو نتاج مباشر لحاجات اقتصاديّة واجتماعيّة، تستمدُّ جذورها من طبيعة التطور الذي شهدته الحضارة العربيّة الإسلاميّة الصاعدة، في عصر النهضة الإسلاميّة في القرنَيْن التاسع والعاشر الميلاديين[٧].

لقد عمل الإسلام على نشر العلم، وجاء وهو يحمل في طياته الدعوة لإشاعة العلم بين الناس. حيث عدَّ العلم عبادة، كما عده فريضة، وجعلت فدية الأسير تعليم عدَّد من صبيان المسلمين. لم يقم في الإسلام كهنوت يحتكر العلم، ومع هذا بقي المتعلّمون قلّة، وظلَّ العلماء ندرة، وبقي العلم بعيداً عن رتبة القيادة، لأنَّ الحفظ هو السائد والكتب ظلت تُخطُّ باليد. رغم أنّ المسلمين من عهد الحكم الأموي تعلّموا من الأسرى الصينيين فنّ الطباعة بالقوالب[٨].

ومع قيام الحضارة الإسلاميّة، انطلق المترجمون بحثًا عن كل مصادر المعرفة المتاحة في عصرهم ونقلوها إلى العربية. وفي غضون قرنين «٧٥٠- ٩٥٠م» تيسَّر لحكام العرب بواسطة رعاياهم من مسيحيين ويهود أنْ يزوّدوا لغتهم بخير ما أنتج الإغريق من علم. كما أفادت الحملات البعيدة إلى الشرق في نقل تراث الهند والصين إلى دار الخلافة. حيث أقبل عليها الباحثون بالترجمة والدرس، فتزاوجت ثقافات متباينة وأثمرت مركبًا ثقافيًّا جديدًا. فلم يكن نقلاً إذن، بل تلاقحًا بين تلك المنابع المتعددة، فنسجت خيوطًا مختلفة، وارتبط بعضها بالآخر وأضيف إليها صبغة جديدة. [٩]

وقد نشأ العلم العربيّ في أحضان شروط ثقافيّة مواتية، وهي كما أشار «سارتون» سماحة الدّين الجديد وبساطته واعتداله، ومرونة اللغة العربية وتمكّنها من أن تكون لغة معرفة ومنطق. فقد استمرت تلك اللغة لمدة قرون طويلة لغة عالمية. وكذلك كان الحج وسيلة لجمع المسلمين على ثقافة موحدة، وأخيرًا الاعتراف بالامتياز الثقافي للشعوب المغلوبة والإفادة منها والاستعانة بها.[١٠]

فالفتوحات العربيّة فرضت على المجتمع خروجًا على العلاقات القبيلة البدوية المحدودة الآفاق، وخلقت بالتالي احتياجات أنشأت بدورها علاقات إنسانية واسعة، ونشأت مصالح تجارية متطوّرة، وولّد اتساع الرقعة الحاجة إلى خبرات الأمم الأخرى. ولم تبدأ النهضة العلمية العربية إلا بعد انتقال الخلافة إلى بغداد، حيث التقت العربية بالفارسية وحدث تلقيح العقلية العقائدية بالعقلية النظرية. فالحسن بن الهيثم «١٠٢٠م» كان عالمًا رياضيًّا وفيزيائيًّا جمع بين الاستقراء والقياس في البحث العلمي، وقدم الأوّل على الثاني، وحدد الشرط الأساس للبحث العلمي، وهو الموضوعية في طلب الحق دون تأثر بأي رأي أو عاطفة سابقة. وقد أسمى التجربة «بالاعتبار» وأسمى من يقوم بها «بالمعتبر».(١١)

وقد تيسّر للعرب والمسلمين بهذا المنهج أن يصلوا إلى نتائج علمية هامة. ولا يعنينا هنا تلك النتائج المباشرة بقدر ما يعنينا إضافتهم الإيجابية إلى المنهج العلميّ، فضلاً عن قيامهم بدور المعبر والجسر الذي مكّن المعرفة من الاستمرار والنمو، وعندما تدهور السلطان السياسي للمسلمين ولحقه الكسل والتشاؤم، تأخّر العلم العربي بدوره.(١٢)

ثانيًا - العقل العربي الإسلامي في مواجهة الثقافات الأخرى:

كثيرًا ما يتردد القول بأن رسالة العلم العربي لم تكن تعدو سوى وسيلة مواصلات نقلت علم اليونان القديم إلى الغرب الحديث فانطلق في تقدمه في العصور الحديثة. ولو صح ذلك لكان أصحاب العلم الأصليين هم الأولى بالتقدم، ولم يحدث ذلك، بل إن الغرب نفسه لم تكن تعوزه اللغة في قراءة التراث اليوناني والإفادة منه، ولم يكن في حاجة لمن يترجمه إلى لغة أخرى، فالعربيّة أشق عليه من لغة اليونان والرومان. والواقع أنّ العلم القديم كان في حاجة إلى حاضنة ثقافية جديدة ينطلق من خلالها مجدّدًا في ظلّ أوضاع مختلفة. ولم يكن العرب مجرّد حاضنين لهذا العلم، بل لقد استطاعوا أنْ ينقلوا عن غيرهم ثمّ تمثّلوه وأبدعوا شيئًا جديدًا.

والعلم العربيّ هو إحدى حلقات السلسلة الثقافية التي نعيشها اليوم. وقد كانت الثقافة العربية جسرًا، أو بالأحرى، الجسر الوحيد الرئيسي بين الشرق والغرب، أوصلت الرياضيات الهندية والورق والحرير والخزف الصيني إلى أوروبة وربطت بين البوذيّة في أقصى الشرق وبين اليهوديّة والمسيحيّة في الغرب.(١٣)

فالإنسان العربيّ مع بداية الفتوحات وعندما التقى الشعوب غير العربية كان

عليه أن ينقل إليها رسالة الإسلام التي هي، جوهريًا، عربيّة، بنسبة ترسّخها في البيئة العربية ولسانها. ذلك كان المنعطف الأحَدّ والأكثر حسمًا بعد الإسلام ويعيده. ومن حُسن الطالع العربي أنّه وجد ذاته أمام فسحة عقليّة كاملة بمفرداتها وتعابيرها وطرقها، هي فسحة العلم الإغريقي كما تبلورت مع أفلاطون وأرسطو في القرن الرابع ق.م. فالسريان الآراميون، أقرب شعوب المنطقة إلى العرب مسافة مكانيّة وروحيّة ولسانيّة والذين كانوا يجيدون الإغريقيّة. ترجموا إلى لغتهم عددًا من أُمّات التراث الفلسفيّ الإغريقيّ ونقلوها إلى العربية. من هنا يبدو أنّ العرب لم يجدوا صعوبات كبرى في تبني المنهج التحليلي واستخدامه بكثير من البراعة عند وضع الفقه وعلم الكلام وغيرهما من علومهم.[١٤]

إنّ لقاء الشعوب مع رسالة الإسلام العربية واختلاطهم مع العرب أثناء الفتوحات، أيقظ العقل العربي الذي دلل بدوره على فطرته السليمة وقدرته على التعلم والتمثّل فالإبداع.[١٥] وسرعان ما كان العلماء والمفكّرون العرب من الاختصاصات كافة يتمثلون الثقافة الإغريقيّة ويستخدمونها، كل منهم في اختصاصه. ومع القرن الثالث الهجري كانت الفسحة العقليّة العربيّة قد تشكّلت وبدأت تنفصل عن الفسحة العقلية الإغريقية. وفي القرن الرابع بدأت تلك الفسحة تفرض ذاتها على العقل اللاتينيّ في أوروبة الغربية. واللقاء بين العرب واللاتين شكل الفسحة العقلية الوسيطة التي انتقل منها العقل الإنساني إلى الفسحة الحديثة مع بيكون وديكارت وغيرهما.[١٦]

صحيح أنّ الإسلام الصاعد والمنتشر قد أفاد من ثقافات الشعوب التي دخلها أو التي احتكّ بها، لكنّ الإفادة هذه ما كانت لتقوم لو لم يكن للإسلام نواة كانت على كثير من المكوّنات الهائلة والفاعليّة، التي سمحت لها أن تتمثل في ذاتها مجمل العناصر الثقافية التي عرضت لها.[١٧] فالعلم هو نتاج ثقافيّ لحضارة معيّنة ولايمكن أن يتطور إلا ضمن مجتمع وصل إلى مرحلة متقدّمة من التطوّر الاقتصاديّ والاجتماعيّ، الأمر الذي يجعل انبثاق العلم في هذا المجتمع في لحظة تاريخيّة معيّنة هو حاجة موضوعيّة، وليس اختيارًا ذاتيًا، كتعبير عن الحاجة إلى معرفة علمية تؤدي إلى فهم أكبر للظواهر الطبيعية والإنسان.

إن تطوّر علم الجغرافية على يد الجغرافيين المسلمين لا يمكن أنْ يعود إلى مجرد الاهتمام الشخصي لهؤلاء في معرفة أحوال البلاد والعباد، أو لترجمة كتب بطليموس الجغرافيّة أو غير ذلك من الأسباب الأحاديّة، بقدر ما يعود لتوسيع

حــدود الدولة الإســلامــيــة، الـذي تطلب معرفة جغرافية بتضاريس البلدان الجديدة وممراتها المائية وأحوال سكانها الاقتصادية. فعلى سبيل المثال واجهت قتيبة بن مسلم الباهلي عند غزوه لمدينة بخارى مشكلة عدم معرفته لهذه البلاد وتضاريسها وعاداتها، فأرسل إلى الحجاج ابن يوسف الذي كتب لقتيبة أن يرسم صورة أو خريطة لمدينة بخارى والمدن المحيطة بها ليسهل عليه دخولها.[١٨]

صحيح إنّ علم الجغرافية بدأ بدراسة كتب بطليموس وغيرها ودراسة الخرائط التي وضعها اليونان، لكنّ المسلمين الذين كانوا بحاجة إلى علم الجغرافية لأسباب اقتصاديّة واجتماعيّة وسياسيّة، فاقوا اليونانيين وطوّروا هذا العلم بحسب حاجاتهم على يد (ابن خرداذبة والإصْطَخريّ والهمذانيّ) وغيرهم، وسار تطور هذا العلم بخطّ متواز مع تطور علم الفلك والحساب وصناعة الإصطرلاب والبوصلات والسفن البحرية وإقامة المراكز الفلكية.[١٩] وينسحب هذا على العلوم الرياضية برمّتها من هندسة وجبر وغيرها.

ولقد قام إخوان الصفا في بغداد، في القرن العاشر الميلادي، الرابع الهجري، بمثل ما قام به فيثاغورث، فوضعوا تعاليم فكرية وثقافية تبادلوها في حلقة مغلقة قاصرة على المريدين، محاطة بسياج من السريّة، وبسبب هذه السرية لم تلقَ حركة إخوان الصفا في العالم الإسلامي ترحيبًا، بل لقيت ريبة وحذرًا، مخافة أن يكون في باطنها أفكار مذهبية أو سياسية هدامة. وقد وضع إخوان الصفا إحدى وخمسين رسالة نجدها اليوم في أكثر من طبعة ونجد حولها أكثر من دراسة[٢٠].

أما الرياضيات فقد تطوّرت على يد (أبي يونس، والخوارزمي، وأبي الحسن الإقليدي، والكاشاني، والكرخي، والطوسيّ، وابن الهيثم) وغيرهم، وهؤلاء لم يكونوا مجرّد نقلة أو شارحين للعلوم الرياضية عند اليونان، بل إنّ حاجات التطور الاقتصاديّ والاجتماعيّ للحضارة العربية الناشئة، لعبت دورها كقوة ضاغطة لتطوير العلوم الرياضية سواء من الناحية النظرية أو العملية. وفي علم الفلك كانت أوّل الترجمات التي قام بها العرب هي التي تناولت المصادر الهنديّة والفارسيّة مثل «زيج السند – الهند – وزيج الشهريار» ثم بعد ذلك ترجموا التراث الفلكيّ اليونانيّ وخاصة نظام بطليموس، وقاموا بعد ذلك بمقارنات ودراسات عديدة للقيم العدديّة التي يذكرها الهنود والفرس واليونان في المراصد الفلكيّة الإسلاميّة في ذلك الوقت، وكان من نتيجة هذه الدراسات العمليّة والمقارنات، أنْ طرحوا أنظمة جديدة مبتكرة وقامت أرصاد يحيى بن أبي منصور

وحبش الحاسب لمواقع الكسوف والخسوف، والكواكب السيّارة في بغداد وأرصاد أبي يونس في القاهرة وأرصاد الخوارزمي في خوارزم وغيرها.[٢١]

أمّا في الحساب، فقد اعتمد العرب على ثلاثة مصادر أجنبية: هي الحساب الهندي، والحساب الستينيّ، ذو الأصل البابلي- الذي نقل عن طريق اليونان- والحساب الذي يسمّى حساب اليد أو حساب الكتاب. وكان من نتيجة ذلك، أن أوجد العرب نظامًا رياضيًا موحّدًا نجده واضحًا في كتاب أبي الحسن الإقليدي، وفي كتاب مفتاح الحساب لغياث الدين الكاشاني، وربما يكون المثل الأكثر وضوحًا هو علم الجبر، الذي كتبه الخوارزميّ بطريقة مبتكرة تختلف عما كتبه اليونان والهنود وغيرهم، فجاء كتابه في الجبر ليشقّ طريقًا جديدًا في العلم الذي تطوّر بعد ذلك على يد أبي كامل المصري والكرخيّ والسموءل والطوسيّ.[٢٢]

وقد أكدت الدراسة التي قام روبرتنسي وكينيدي في عام ١٩٧٥ أنّ الهيئة التي عرضها الطوسي في تذكرته لحركة القمر والزهرة، والكواكب العليا الثلاثة: المريخ، والمشتري، وزحل ، كانت مجرّد بداية أتمّها علماء مراصد «مراغة» وعلى رأسهم قطب الدين الشيرازيّ، ومن بعدهم ابن الشاطر في دمشق، واكتشف الباحثان أنّ هيئة ابن الشاطر ، والحيلة الهندسية التي استعملها «كوبرنيكوس» هي الحيلة نفسها التي استنبطها الطوسيّ.[٢٣]

وقد أدّى تطوّر الطبّ بشقّيه النظري والعمليّ في الحضارة الإسلامية، إلى ظهور الموسوعات الطبية الكبيرة، مثل كتاب الحاوي للرازي، أو كتاب القانون لابن سينا، كما اشتهرت الكتب المبسّطة التي يستطيع العامة استخدامها دون اللجوء إلى أطبّاء، مثل كتاب «إلى من لا يحضره الطبيب» ويعرف بكتاب «طب الفقراء»[٢٤] وفي هذا المجال قام يوحنا ابن ماسويه بتشريح القرود بهدف الدراسة، واستخرج الأطبّاء المسلمون أمعاء الحيوانات لخياطة الجروح، وهناك كتب حول هذه المواضيع مثل كتاب «ثابت بن قرة» في تشريح بعض الطيور[٢٥].

إنّ التطوّر الحضاريّ للخلافة الإسلاميّة في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، وتوسّعها وتعدد الأجناس فيها والأقوام، ودخول العلوم الجديدة إليها لأوّل مرّة، منقولة إليها من الفارسيّة والهنديّة والسريانيّة واليونانيّة عبر حركة الترجمة الواسعة، التي كانت في حد ذاتها تعبيرًا عن الحاجة لعلوم جديدة تتفق مع طبيعة التطور الذي شهده ذلك العصر - جعل الحضارة العربية الإسلامية، بحق، الوريث الشرعي للمراكز العلميّة التي كانت

مزدهرة في عصور سابقة على قيام الحضارة العربية الإسلامية، فقد استفاد المسلمون من تراث مدرسة الاسكندرية، ومن المراكز العلمية في أنطاكية وحرّان ونصيبين والرُّها وجنديسابور، وكانت مدرسة الاسكندرية من أهمّ مراكز الحضارة الهلينيّة- البيزنطيّة، حيث كان الفكر الأرسطيّ الفلسفيّ ومؤلّفات أبقراط وجالينوس الطبية أساس المنهج التعليميّ هناك، وفي الإسكندرية سيطرت رياضيات إقليدس وكتابه «أصول الهندسة» الذي درسه إقليدس نفسه، وكذلك كتاب «المجسطي» لبطليموس، وقام أرخميدس بتدريس العلوم الميكانيكية في تلك المدرسة، التي أثرت تأثيرًا هائلاً في انتقال العلوم اليونانيّة للمسلمين. كذلك نقل المسلمون من مدرستي أنطاكية وحرّان وما ورثاه من تقاليد مدرسة الإسكندرية ومن حرّان بالتحديد انتقل إلى بغداد عدد من العلماء، مثل ثابت بن قُرَّة وولده سنان والبستانيّ. وعن طريق مدرسة جنديسابور في فارس، انتقل التراث العلمي الهندي والتراث اليوناني بعد هجرة عدد من العلماء من أثينا إلى هذه المدرسة.

وقد نقل المسلمون إلى عاصمتهم الجديدة عددًا كبيرًا من جنديسابور، كما لعب علماؤها دورًا هامًا بعد انتقالهم إلى بغداد، وخاصة في الطب وفي حركة الترجمة، فقد اشتهر من أطبّائها ومترجميها في بغداد جورجس بن بختشوع وجبرائيل بن بختشوع ويوحنا ابن ماسويه وفضلاً عن أنّ الحضارة العربية الإسلامية شكّلت وريثًا شرعيًّا للمراكز العلمية السابقة عليها، فإنّ حاجات التطور الجديدة فرضت على هذه الحضارة إقامة مؤسساتها العلميّة الخاصّة بها.[٢٦] فالعلماء المسلمون لم يكونوا مجرّد شارحين مكرّرين ناقلين لعلم الأوائل، بل إنّهم ترجموا هذه الكتب ودرسوها وتمثّلوها ونقدوا نتائجها وأصلحوا ما أمكن إصلاحه وأقاموا معرفة جديدة بما يتفق مع إمكاناتهم وحاجاتهم ومستوى التطوّر الاقتصاديّ والاجتماعيّ لعصرهم الذي عاشوا فيه. وقد عبّر واحد من أشهر مؤرخي العلم في عصرنا عن هذه الحقيقة بالقول: «إنّ العلم الإسلاميّ لم ينقل العلم الإغريقيّ نقلاً حرفيًّا بل أعاده إلى الحياة من جديد بعد هضمه ومزجه بالثقافة الإسلامية، أي إنّه مرّ بنفس العملية التي مرَّ بها تراث الشرق القديم عندما هضمه وتمثّله الفلاسفة الإيونيون الأوائل[٢٧]».وقد أكّد هذا الأمر المفكر «مونتغمري واط» في سياق استحضاره السؤال الأساسيّ، وهو إلى أي مدى كان العرب مجرّد نقلة لمَ اكتشفه اليونانيون؟ وما مدى إسهامهم الأصيل في ذلك؟

وفي محاولته لتقديم إجابة موضوعيّة، ساق سلسلة من التجديدات والاختراعات

والإنجازات التي أبدعها العرب، وأحسنوا توظيفها، ومن ثم انتقلت إلى الثقافة الأوروبية حيث يشير إلى مسألة إتقان العرب لاستخدام الصفر الذي ربما كان قد وُجِدَ لدى الهنود، إلا أنّه لم يُستخدم بهذا الإتقان إلا مع العرب. واستخدام «الصفر» هو الذي جعل العمليات الحسابية أيسر منالاً وأشمل فائدة(٢٨).

إذن، لم يكن العرب مجرّد نَقَلة للفكر اليونانيّ، وإنّما حَمَلة أصليّون.. وحين أصبح الأوروبيّون في حدود سنة ١١٠٠ مهتمّين حقّاً بالعلم والفلسفة.. كان عليهم أن يتعلّموا كلّ ما يمكن تعلّمه من العرب، قبل أن يتمكّنوا هم أنفسهم من تحقيق خطوات إلى الأمام(٢٩).

وهكذا، فقد كان نشوء الدولة الإسلاميّة الجديدة وتطوّرها الحضاري في المجالات الحياتيّة «الاجتماعيّة والرياضيّة والفلكية والطبية» كافة قد تطلب تطوراً علميّاً مرافقاً في خطّ متصاعد مع هذه التطوّرات الكبيرة، في نمط حياة دولة جديدة توسّعت أركانها وأصبحت عاصمتها منطقة جذب حضاريّ لكلّ العقول القادرة على سد الاحتياجات المتزايدة للدولة في شؤون الإدارة والطب والجغرافية والفلك والجيش والصناعة والزراعة وغيرها. فلم تعدعلوم الخطابة والشعر، بل لم تعد العلوم الإسلامية وحدها كافية لسدّ حاجات التطوّر الجديدة، ولم يعد التنظيم الاجتماعي القديم والنشاط الرعوي والاقتصاد البدائيّ المعتمد على نظام التبادل والمقايضة قادراً على الاستمرار في دولة مدنيّة تعتمد على نظام اقتصاديّ جديد يعتمد على التجارة. لذلك كان لابدّ من أن تتطور العلوم لسدّ الحاجات المتنامية للدولة الإسلاميّة الجديدة.

ونتيجة لهذا التطور، لم تعد الخرافات «الكرامات» تلقى رواجاً كبيراً بين الجماهير ومن ثمّ فإنّ وجود تيار عقلانيّ أتى ضمن منطق الضرورة رغم ما يثار من شكوك حول الدوافع الحقيقية لنقل الفلسفة والعلوم. فظاهرُ الأمر أنّ الأمراء العباسيين تفهموا الحضارات الأخرى وأرادوا إغناء العلوم العربيّة بالعلوم الفارسيّة والهنديّة واليونانيّة، وخصوصاً «اليونان» وكان الفارق كبيراً بين ما ينزع إليه الناس بحكم الطبع الموروث، وبين ما نقل من الثقافة اليونانية، وبرغم هذا الفارق الكبير نقلت ثقافة اليونان ورحّبت به الصفوة المفكّرة، كما رحبت بها الدولة الرسمية، وحدث نتيجة لذلك تعارض بين صوفيّة الدّراويش وعقلانية العلماء. فالأسلاف نقلوا عن اليونان فلسفتهم وعلومهم وسرعان ما أطلق عليها اسم «علم الأوائل» وهي تضمّ صنوفَ العلم على اختلافها من علوم رياضيّة وطبيّة وفلكيّة وإلهية، ورحّب بتلك العلوم جماعةٌ أرادت

أن تستخدمها دفاعًا عن دين الإسلام ضد أعدائه[٣٠]. وهنا جماعة أخرى استفادت من هذه العلوم وقامت بإعادة صياغتها بقوالب علميّة جديدة تلبي الحاجات المتزايدة للدولة العربية الإسلاميّة الناشئة، في المجالات والاختصاصات العلميّة المتنوعة، الهندسية، والطبيّة، والرياضية، والاجتماعية...».

ثالثًا - الفكر العربي الإسلامي ودوره في تطور الحضارة الإنسانية:

إنّ التفسير الساذج والبسيط لظاهرة حركة نقل العلوم من اليونانيين إلى العرب، الذي درج عليه المؤرخون منذ ابن النديم، والذي يربط تلك الظاهرة «بمنام المأمون» الذي رأى فيه أرسطو، يعدّ تفسيرًا ذاتيًا وبسيطًا ولا يعكس حقيقة هذه الظاهرة المعقّدة، ولفهمها فهمًا صحيحًا يجب الالتفات إلى حركة التاريخ وما خلفته من ضرورات اجتماعية وتفاعلات فكريّة وحاجات ضرورية، هي التي عقدت الصلة، بصورة موضوعيّة بين الفكر العربيّ- الإسلاميّ والفلسفة اليونانية.

فما كان (لأرسطو طاليس) أن يحظى بلقاء المأمون في منامه لولا أنّ هذا الفيلسوف كان موجودًا بالفعل في العالم الفكريّ لمجتمع الخلفاء العباسيين الذين سبقوا المأمون «وحلمه الخلاق»، وليس هذا الكلام استهزاء بالمأمون نفسه، وهو الذي أدّى دوره العظيم حقًا في تطوّر تلك الصلة، ولكنه أداه استجابة لظروف مجتمعه وعصره الموضوعية، لا استجابة لحلم طارئ أو لمصادفة عابرة أو إرادة ذاتية[٣١].

فالعلم هو نتاج ثقافيّ لحضارة معيّنة، وهو لا يظهر ولا يتطوّر إلا ضمن مجتمع وصل إلى مرحلة متقدّمة من التطوّر الاقتصاديّ والاجتماعيّ، والعامل المهمّ في انبثاق العلم في هذا المجتمع في لحظة تاريخية معينة هو حاجة موضوعية وليس اختيارًا ذاتيًا، إنّه تعبير عن الحاجة إلى معرفة علمية تؤدي إلى فهم أكبر لظواهر الطبيعة والحياة والإنسان[٣٢].

وبالرغم مما يدّعيه الغرب من أنّ الفكر العربيّ- الإسلاميّ في القرون الوسطى لم يُسهم على الإطلاق في بناء الحضارة الإنسانيّة وإنّ دوره كان مجرّد «حاضنة ثقافية» نقلت الفكر اليوناني القديم إلى الأوروبيين الجدد دون أيّ تجديد أو إضافة، فإنّ الواقع يؤكد بأنّ العلماء المسلمين لم يكونوا مجرّد ناقلين لعلوم اليونانيين أو شارحين لها، بل إن أكثرهم قام بنقد العلم اليونانيّ وشككوا بنتائجه بشكل علميّ، وكانت هذه خطوة هامّة للانطلاق نحو معرفة جديدة، فلقد كان تقديس علوم السابقين هو أحد معوّقات التطوّر العلميّ، سواء في الحضارة

الإســلامـيّـة أو في أوروبة في العـصـر الوسيط، حيث سيطر الفكر الأرسطيّ على حركة الفكر والعلم، وكانت مرحلة إزالة التقديس عن المنهج الأرسطيّ القديم فاتحة لتطوّر المعرفة الجديدة وتقدمها. فهذا ثابت ابن قرة الحرّاني يكتب كتابًا في إصلاح المقالة الأولى من كتاب «أبولونيوس» في قطع النسب المحددة[٣٣]. والكندي يكتب كتبًا عديدة في هذا المجال مثل «رسالة في إصلاح المقالة الرابعة عشر والخامسة عشرة في كتاب إقليدس ومسألة في تصحيح قول اسقلاسي في المطالع[٣٤]. أما ابن الهيثم فيقول عن كتب بطليموس: إنّا وجدنا فيها علومًا كثيرة ومعاني غزيرة.. ولما خصمناها وميزناها وتحرينا إنصافه وإنصاف الحقّ منه، وجدنا فيها مواضع مشبهة وألفاظًا بشعة ومعان متناقضة. فرأينا أنّ الإمساك عنها هضمًا للحقّ وتعدّيًا عليه[٣٥].

وهذا النقد من قبل علماء المسلمين لعلوم اليونان «علوم الأوائل» يدلّ على أنّهم ترجموا هذه الكتب، ودرسوها، وتمثلوها، ونقدوا نتائجها، وأصلحوا ما يمكن، وأقاموا معرفة جديدة بما يتفق مع إمكاناتهم وحاجاتهم ومستوى التطور الاقتصادي والاجتماعي لعصرهم الذي عاشوا فيه[٣٦]. هذا الكلام أكّده أشهر مؤرّخي العلم في عصرنا بالقول: (إنّ العلم الإسلامي لم ينقل العلم الإغريقي نقلاً حرفيًا بل أعاده إلى «الحياة من جديد بعد هضمه وتمثّله لفلسفة الإيونيين الأوائل[٣٧]. لقد قاموا بتطوير تلك المعارف والعلوم واستخدموها في مختلف مجالات الحياة، وقد برع العرب في مختلف العلوم، فهذا الرياضيّ العبقريّ أبو الحسن بن الهيثم قد ترك بغداد للمشاركة في إقامة سدّ على نهر النيل في مدينة أسوان المصرية بالرغم من الصعاب التي حالت بينه وبين تنفيذ مشروعه الذي كان يسعى لتحقيقه. أما أحمد بن كثير الفرغاني فقد أسهم في حفر النهر المعروف بالجعفري في بغداد بعد أن أسند له ذلك المهندسان المعروفان محمد وأحمد أبناء موسى اللذان كلفهما المتوكّل ببناء السد المذكور[٣٨].

وكان عضد الدولة يرجع إلى «الأعلم» وهو عالم بالهيئة في أنواع التسييرات وعمل «زيجه المشهور» عند أهل زمانه[٣٩]. أما سند بن علي النجم «خبير بتسيير النجوم» وعمل آلات الإرصاد والإصطرلاب فكان أحد الفضلاء في وقته، اتصل بخدمة المأمون، وندبه المأمون لإصلاح آلات الرصد، ويرصد بالشماسية ببغداد ففعل ذلك وامتحن موضع الكواكب[٤٠]. ولما عزم شرف الدولة ابن عضد الدولة على رصد الكواكب ببغداد اعتمد في ذلك على ويجن ابن رستم القوهي «كان من العلماء بهذا الشأن وإبراهيم بن هلال»[٤١]. في حين أن أحمد بن محمد الصاغاني المهندس في

بغداد، كان يحكم صناعة الإصطرلاب والآلات الرصدية غاية الإحكام وآلاته المذكورة بأيدي أرباب هذا الشأن[42].

ولو تمّت مراجعة قوائم الكتب التي كتبها العلماء المسلمون لوجدناها حافلة بعناوين تدلّ على مدى إسهام هؤلاء العلماء، ومدى ارتباط العلوم بأنواعها بالتطوّر وبحاجات الحضارة الإسلامية الناشئة، فعلى سبيل المثال لو استعرضنا قائمة بأسماء مؤلفات الكندي لتأكدت صحّة أقوالنا تلك، لأنّ هذه القائمة كما ذكرها ابن أبي أصيبعه في طبقات الأطباء تشمل عناوين هامة في هذا الحقل منها: رسالة في صنعة الإصطرلاب، رسالة في استخراج خطّ منتصف النهار، وسمت القبلة بالهندسة، مسائل في مساحة الأنهار، رسالة في نفث الدم، رسالة في وجع المعدة- النقرس، رسالة في العطر وأنواعه، رسالة في المدّ والجزر، رسالة في الحشرات[43]. هذه القائمة المختارة من عالم إسلاميّ واحد تعالج مشكلات الكون والإنسان والنبات والحيوان وجميع الظواهر الطبيعية لتدل دلالة هامة على الدور الريّادي للعلم في حياة المسلمين، والدور الذي لعبه العرب والمسلمون في معالجة مشكلات الحضارة الإنسانيّة وحاجاتها، وتعاملهم مع هذه المشكلات والتحديات الحضارية بشكل يدعو إلى الإعجاب[44].

فالتطور العلمي كان شاملاً وقد جاء ملبيًا للحاجات المتعدّدة للحضارة الإسلاميّة في مختلف المجالات العلميّة، الكيميائيّة، الطبيّة، الصيدلانيّة، التكنولوجيّة، العسكريّة، صناعة النسيج والورق، والتاريخ الطبيعي، وقد ظهرت الكتب الموسوعية، والقواميس، وكتب الحدود، والتعريفات، وتصنيفات العلوم، وكتب الجغرافية والطبّ والعمارة، والنحت والطبخ، والكيمياء والهندسة، والموسيقى، والفنون، وتطور مع هذا كله نظام الإدارة والقضاء والحسبة والبريد، وكان هذا التطوّر مرتبطًا أشد الارتباط بطبيعة التحوّلات الحضارية للجماعة الإسلامية[45].

ولقد أشار الكثير من المفكرين العرب المسلمين إلى قضية أساسية وهي مسألة ارتباط تطور العلم بتطور الحضارة، هذا الربط المتين بين تطور الحياة الاقتصادية والاجتماعيّة للحضارة الإسلاميّة وتطوّر العلوم وتطبيقاته، وأثر ذلك في بناء المعرفة الإنسانية وتطوّر الحضارة البشرية. فالإسلام الصاعد والمنتشر قد أفاد من ثقافات الشعوب التي دخلها أو التي احتكّ بها، لكن الإفادة هذه ما كانت لتقوم لو لم يكن للإسلام نواة كانت على كثير من المكونات الهائلة والفاعلية، التي سمحت لها أن تتمثّل في ذاتها العناصر الثقافيّة كافة التي عرضت لها. فحين استولى الرومان على بلاد اليونان، لم

يضيفوا ثقافة اليونان إلى ثقافتهم، لم يستولوا عليها، بل هي التي استولت عليهم وظلت اليونانية لغة العلم، وهو ما لم يحدث للثقافة العربية مع ثقافات الشعوب الأخرى، حيث فرض العرب بدلاً عن ذلك، لغتهم وبعض تصورهم للكون على معظم شعوب الإمبراطورية»[٤٦].

لقد بلغت الحضارة العربية الإسلامية في القرنين العاشر والحادي عشر أعلى مراحل نضجها وأنجزت معظم معالم حضارتها، ففي هذين القرنين برزت كل عبقريتها في الفلسفة والعلوم والفنون والشعر والأدب والحكم وفنون البناء وأنتجت ما يتجاوز ظروف الزمان والمكان لتحتلّ مكانة مرموقة في سجلّ العطاء الإنسانيّ الخالد. بما شكّله الإسلام آنذاك من ثورة اجتماعية وثقافية وإنسانيّة وحضاريّة، تعدّ أعظم ثورة في ذلك العصر عندما فتح أمام الفكر أبعادًا وآفاقًا تجلّت بعطاءات رائعة وما زال حتى اليوم، وبعد عصور انحطاط طويلة مرّت بها الأمة، يعطي إيحاءات وومضات لافتة ومضيئة في طريق البشرية[٤٧].

فالفيلسوف العامريّ يشير إلى تأصّل نشوء العلم عند العرب وتطوّره وارتباطه بحاجات المجتمع الإنساني فيقول: «وأمّا بابل فمنها ابتدأ علم النجوم.. وسببه أنّهم كانوا مقبلين على صناعتَي الفلاحة والملاحة، ولن يستغني فيهما عن أحكام النجوم، وأمّا مصر فمنها ابتدأ علم الهندسة، وسببُه أنّ ماء النيل كان يغرق مزارعهم كلّ سنة فيحتاجون إلى المساحة في قسمتها. وأما الشام فمنها ابتدأ علم الطبائع، وسببه أنّ الوباء في نواحيها كان يكثر ويعم فيضطرون إلى الاستعانة بالقوى الطبيعية»[٤٨].

والعلوم كما يراها ابن خلدون تكثر بالعمران وتعظم بالحضارة، وحيث يقول: «واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة، لما كثر عمرانها صدر الإسلام واستقرت فيها الحضارة، كيف زخرت فيها بحار العلم وتفنّنوا في إصلاحات التعليم وأصناف العلوم واستنباط المسائل والفنون حتى أربوا على المتقدمين، وفارقوا المتأخرين، ولما انتقض عمرانها وقلّ سكّانها انطوى ذلك البساط بما عليه جملة وفقد العلم والتعليم[٤٩]. فالعرب لم يحملوا إلى أوروبة جيوشًا فقط، وإنما حملوا لها، مظاهر تحضّر وتمدّن ومقدّمات أمكن لها أن تساهم مباشرة في النهوض الأوروبي[٥٠].

فالإنجازات التي حقّقها العرب المسلمون في القرون الوسطى للبشرية لاتحصى ولاتعدّ بدءًا من مسألة إتقان العرب لاستخدام «الصفر» والذي لم يستخدم بهذا الإتقان إلا معهم واستخدام

«الصفر» هو الذي جعل العمليات الحسابية أيسر منالاً وأشمل فائدة كما أن الخوارزمي هو الذي وضع أسس علم الجبر حيث اشتقت الكلمة نفسها من اسمه.[٥١] وفي الطب كان العرب أوّل من أسس أول مشفى في بغداد سنة (٨٠٠م) بأجنحة متخصصة مختلفة. ولن ندرك قيمة هذه الإنجازات المبدئية إلاّ في إطار مقارنتها بمستوى الطب في أوروبة آنذاك، حيث كانت الأمراض ترد إلى الشيطان الساكن في الأجساد «ومع ترجمة أعمال «جالسن» و«أبقراط» الطبية إلى العربية مباشرة، فقد الأطباء الأوائل، أطباء جنديسابور، احتكارهم للطب وبلغ مسلمون عديدون مستوى فاقوا به أساتذتهم «النسطوريين» وكانوا، إلى حدّ ما، في مستوى أعظم أساتذة اليونان» ومن بين هؤلاء نكتفي بذكر «أبي بكر الرازي»، الذي ترك عشرات الأعمال الطبية الكبرى «والتي ترجمت إلى اللاتينية واليونانية والفرنسية والإنجليزية». كذلك «ابن سينا»، الشيخ الرئيس، الذي نذكر من بين مؤلفاته الكثيرة، كتاب «القانون في الطب» الذي يتميّز بأنّه «ذروة المنهجية العربية وآيتها»، ترجم الكتاب إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر، واستمرّ سائدًا لتعليم الطب في أوروبة، حتى نهاية القرن السادس عشر، وكان له ست عشرة طبعة في القرن الخامس عشر، إحداها في اللغة العبرية»[٥٢]

وفي ميدان الفكر والفلسفة فقد أنتجت الفلسفة العربية مفكّرين اثنين، يمكن اعتبارهما بين أهمّ فلاسفة العالم، الفارابي (ت. ٩٥٠م) وابن سينا (ت. ١٠٣٧م) إضافة إلى «ابن رشد» الذي يُعَدُّ الشارح الأفضل لأعمال أرسطو. لذلك «حين يصبح الإنسان على بيّنة من كامل التجربة العربيّة، التفكير العربي والكتاب العربي، فإن المرء ليقول إنّه لولا العرب لما كان لعلم أوروبة ولفلسفتها أن يتطوّرا في اللحظة التي تطورا فيها. فلم يكن العرب مجرّد نقلة للفكر اليوناني وإنّما حملة أصليون.. وحين أصبح الأوروبيون في حدود سنة ١١٠٠م مهتمّين حقًّا بالعلم والفلسفة.. كان عليهم أن يتعلموا كلّ ما يمكن تعلّمه من العرب، قبل أن يتمكّنوا هم أنفسهم من تحقيق خطوات إلى الأمام».[٥٣]

فوصول العرب إلى أبواب القارة الأوروبية في القرون الوسطى كان عبارة عن عاصفة هزّت البنى الثابتة الراقدة، وبعثت الحياة في ذلك السُّبات الذي لم يكن دون الموت بكثير، وإذا كان وصول العرب، والفتح الإسلامي الملازم له، قد أحدث شرخًا كبيرًا وأنزل هزيمة واضحة بالعالم الأوروبي، السياسي والديني، إلا أنّ ذلك شكّل عاملاً إيجابيًّا بالغ القيمة في دفع عملية النهوض الأوروبي إلى الأمام. لقد كان ذلك تحدّيًا مباشرًا على جميع

الصعد، الدينية والسياسية والقومية والعسكرية والثقافية والحضارية عموماً، وكان طبيعياً أن يستثير ذلك التحدي ردات فعل أوروبية مقابلة، وفي مختلف الميادين تلك، شكّلت في الواقع المقدّمات الأولى لعملية النهضة التي ستتراكم عناصرها بدءاً من القرن الثاني عشر.[٥٤]

وحسب ما يرى "مونتغمري واط" «أنّ موقف أوروبة الغربيّة من العرب قد حكمه عاملان متناقضان: الخوف العميق من جهة والإعجاب من جهة أخرى، وحين زال ذلك الخوف مع استعادة توليدو «الإسبانية» سنة ١٠٨٥، ثم سقوط القدس سنة ١٠٩٩ -لم يبق إلا تكريس الانتباه لما أثار إعجابهم،في التراث العقلاني للعرب» وعلى هذا الأساس، بدأ التحصيل الأوروبي المباشر وغير المباشر، لعلوم العرب ولثقافتهم، وبدأت حركة النقل والترجمة من العربية إلى اللاتينية.

لقد أذهلت انتصارات العرب أوروبة، وتحول الإسلام هاجساً حرك المياه الراكدة منذ زمن. وقد واجهت أوروبة الغربية الحضارة الإسلاميّة بشعور من النقص والضعف. كانت التقنيّة الإسلاميّة متفوّقة في أكثر من ميدان، على التقنية الأوروبيّة، وأكثر ثراء في الآن نفسه وحين يستذكر الإنسان جيداً وقائع المواجهة في القرون الوسطى بين العالم المسيحي الغربي والإسلام، فإنّه من الطبيعي أن يجد أثر الإسلام على العالم المسيحيّ الغربيّ هو أكبر بكثير مما اعتدنا تقييمه. فالإسلام لم يشارك أوروبة كثيراً من الاكتشافات والإنجازات فحسب، ولم يحفز العقل الأوروبي في العلم والفلسفة فقط، وإنّما هو استثار في أوروبة شعوراً بالذات، ولأن أوروبة كانت تقاتل الإسلام، فقد بالغت في اعتمادها على التراث اليونانيّ والرومانيّ على حساب التراث «العربي».

ويصل «مونتغمري واط» إلى نتيجة يرى من خلالها إنّه من الضروري والهامّ لنا نحن الأوروبيين الغربيين، ونحن نسير نحو عصر العالم الواحد، أن نُصحّح تصوّراتنا الخاطئة، وأن نعترف بديننا للعالم العربي والإسلامي.[٥٥]

لقد شكّل لقاء الشعوب مع رسالة الإسلام العربيّة واختلاطهم مع العرب أثناء الفتوحات عاملاً أساسيّاً في إيقاظ العقل العربيّ الذي دلّل بدوره على فطرته السليمة وقدرته على التعلّم والتمثّل فالإبداع[٥٦].. لذلك سرعان ما كان العلماء والمفكرون العرب ومن الاختصاصات كافة يتمثلون الثقافة الإغريقيّة ويستخدمه كلّ منهم في اختصاصه. بحيث إنّ ملامح الإسهام العربيّ كانت قد تشكّلت وبدأت تنفصل عن ما قدمه الإغريق مع القرن الثالث. وفي

القرن الرابع كانت الفسحة العقلية العربية تفرض ذاتها على العقل اللاتيني في أوروبة الغربية. واللقاء بين العرب واللاتين شكّل الفسحة العقلية الوسيطة التي انتقل منها العقل الإنسانيّ إلى الفسحة الحديثة مع بيكون وديكارت وغيرها.[٥٧] فالترجمات النشطة جعلت أعمال كبار الفلاسفة المسلمين أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وآخرين معروفة في الغرب الأوروبيّ.

ومن خلال العمل القيّم الذي تركه المفكّر الغربيّ «إرنست ماخ» أصبح الدارسون الأوروبيون يعرفون أنّه كان لذلك المفكر المسلم الكبير «ابن رشد» آخر الأرسطيين المسلمين العظام -أثر ضخم في أوروبة القرن الثالث عشر تمثّل في مدرسة فكرية فعّالة.[٥٨]

وعندما عمد «دانتي» إلى أفراد الفيلسوفين المسلمين ابن سينا وابن رشد، والبطل المسلم صلاح الدين بالوضع في المنازل (الضحضاحة للجحيم)، بين حكماء العصور الكلاسيكية وأبطالها- فإنّه كان يعترف بفضل الحضارة الإسلاميّة على المسيحية بصيغة تعجز عن التعبير عنها كلمات التقريظ.[٥٩] فالعرب لم يحملوا إلى أوروبة جيوشاً فقط، ولا حتى العامل الديني وحسب، وإنّما حملوا لها، مظاهر تحضّر وتمدّن ومقدّمات أمكن لها أنْ تسهم في النهوض الأوروبي. فالعرب كانوا ممثلي إمبراطورية كُتب لها أنْ تحمل، في خلال قرن أو اثنين، أعظم ثقافة ومدنيّة في المنطقة الواسعة الممتدة بين الأطلسي وأفغانستان.[٦٠]

إن الاكتشافات والإبداعات العلميّة التي قام بها العرب في القرون الوسطى، كانت مثار اهتمام الجميع وإعجابهم. وقد أشار إلى ذلك «فريدريك أنجلز» في كتابه المعروف «ديالكتيك الطبيعة» حيث قال: «إنه وبخلاف حدسيات القدامى العبقرية في الفلسفة الطبيعية واكتشافات العرب التي كانت بالغة الأهمية والتي جاءت متقطعة وضاع معظمها بدون نتائج إلا أنَّها شكلت الأساس أو النواة في بناء مادية القرن الثامن عشر وبالأخص «نظرية نيوتن»[٦١]. هذا الإقرار والاعتراف من «أنجلز» بما قدّمه العرب المسلمون للبشرية من اكتشافات هامة في المجالات الحياتية كافة، يعكس إلى حد بعيد اهتمام العرب بتطوير العلوم ويمدى أهمية العلم في تطور الحضارة البشرية، ويؤكد في الوقت ذاته ماكان أشار إليه الدكتور أحمد سعيدان بقوله: «إنّنا كأمة عربية وكعرب، نظرتنا إلى الحياة ديناميكية، نظرة من يؤمن بأن المعرفة الإنسانية في تزايد مستمر وتطور دائم.[٦٢]

فعصرنا هو عصر التحوّل، أي الانتقال من ثقافة الكلمة إلى ثقافة العلم المؤدّي إلى

عمل في دنيا الصناعة الآلية الحديثة. وطريق التحوّل من تخلّف إلى عصرية، هو أن ننتقل من معرفة قوامُها الكلام إلى معرفة قوامُها الآلة التي تصنع»[٦٣] فالانفتاح الثقافيّ على التيارات الفكرية والعلمية كافة أمر هامّ وضروري في حياتنا العربية المعاصرة، لأنّ العالم الكبير أصبح قرية صغيرة بعد الثورة المعلوماتية الحديثة. والتوجه نحو الماضي السلفي والتغنّي به لم يعد مجديًا في هذا العصر الذي يتميز بالسرعة والديناميكية لذلك فالتلاقح الثقافي العربي مع الثقافات الأخرى الغربية منها والشرقية أصبح من الضرورات الحتمية والملحّة. وحتى لا يكون الإنسان العربي غريبًا عن ثقافته، ويؤمن بالتواصل الثقافي والحضاري بين الشعوب وحتى يكفّ عن حساب الأفكار الحديثة وصلتها بالفكر العربي -أفكار غريبة عليه. يجب أن تعرض له هذه الأفكار في صورة، تبدو معها وكأنّها نابعة من صميم ماضينا وتراثنا، من أعماق تاريخنا وفكرنا: من اشتراكية «أبي ذر الغفاري وعلي بن أبي طالب والقرامطة وعقلانية المعتزلة، ومادية ابن سينا وابن رشد، وطروحات ابن خلدون المادية والتاريخية، وديالكتيك «إخوان الصفا» وغيرهم من مفكرينا القائلين بالتطور في الطبيعة[٦٤] حيث شكّل الإسلام آنذاك ثورة اجتماعية وثقافية وإنسانية وحضارية، بما فتح أمام الفكر أبعادًا وآفاقًا تجلت بعطاءات رائعة ومازال حتى اليوم يقدم إيحاءات وومضات لافتة ومضيئة في طريق البشرية».[٦٥]

فعصرنا الحالي هو عصر العلم والمعرفة، والرجوع إلى الماضي والتغني بأمجاد الأجداد لن يجدي نفعًا، بل يجب علينا أن نتفاعل مع ثقافات وحضارات هذا العصر كما فعل أجدادنا قديمًا، وأن نحاول قدر المستطاع تمثل ثقافات وعلوم هذا العصر، ومن ثم صياغة هذه العلوم بمنهجية جديدة تلائم ظروفنا وحياتنا العربية، وتسدّ الثغرات والفجوات الحضارية التي تزداد بيننا وبين الأمم الأخرى.

فهرس الحواشي والمراجع

١- نايف بلوز، مناهج البحث في العلوم الطبيعية، الجزء الثاني، مطبعة الإنشاء، دمشق، ١٩٨٦، ص ٣.

٢- أحمد الربعي، محاولة نحو تفسير اجتماعي لنشأة العلم العربي الإسلامي، المؤتمر الفلسفي العربي الثاني، ١٩٨٧، ص ٢٠٣.

٣- المرجع نفسه، ص ٦-٧.

٤- المرجع نفسه، ص ٩.

٥- ابن النديم، الفهرست، دار المعارف، بيروت، ١٩٨٧، ص ٣٣٩.

٦- أحمد الربيعي، مرجع سابق، ص ١٠.

٧- صلاح قنصوه، فلسفة العلم، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص١١١.

٨- المرجع نفسه، ص١١٢.

٩- جورج سارتون، مقال العلم العربي الإسلامي في الشرق الأدنى، مجتمعه وثقافته، تحرير كويلر يونغ، ترجمة عبد الرحمن أيوب، دار النشر المتحدة، القاهرة، ١٩٥٧، ص ١٤٠.

١٠- المرجع نفسه، ص ٢٧٤.

١١- جورج سارتون، العلم العربي الإسلامي في الشرق الأدنى، ص١٢.

١٢- صلاح قنصوه، فلسفة العلم، ص١١١.

١٣- أحمد الربيعي، محاولة تفسير اجتماعي لنشأة العلم العربي الإسلامي، ص١٢.

١٤- مجلة الوحدة، العدد ٥١، ١٩٨٨- ص٢٧.

١٥- المرجع نفسه، ص٢٩.

١٦- المرجع نفسه، ص٢٩.

١٧- تأثير الإسلام في أوروبا في العصر الوسيط، مونتغمري واط، مطبعة جامعة أدنبره، أدنبره، ١٩٧٢، مجلة الفكر العربي، محمد شفيق شيا، العدد ٣٢، ١٩٨٣، ص٢٥٣.

١٨- أحمد فؤاد باشا، التراث العلمي للحضارة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣، ص١١٦.

١٩- أحمد الربيعي، محاولة نحو تفسير اجتماعي لنشأة العلم العربي الإسلامي، ص١٤.

٢٠- أحمد سليم سعيدان، مقدمة لتاريخ الفكر العربي في الإسلام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد /١٣١/، ١٩٨٨- ص١١٧.

٢١- عبد الحميد صبرا، تاريخ العلوم عند العرب، أهدافه ومشكلاته، أبحاث الندوة العالمية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب، معهد التراث العلمي العربي، حلب،١٩٧٧، ج١، ص٦٢-٦٣.

٢٢- المرجع نفسه، ص ٦٥-٦٦.

٢٣- روبرتسي وكندي، ابن الشاطر، فلكي عربي، من القرن الرابع عشر ميلادي، معهد التراث العلمي، جامعة حلب، ١٩٦٧ ص٦٧.

٢٤- القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، القاهرة، ص١٢٢٦.

٢٥- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مكتبة الحياة، بيروت ص٢٠٠.

٢٦- أحمد الربيعي، مرجع سبق ذكره، ص٣٠.

٢٧- ج.د. برنال، موجز تاريخ العلم في التاريخ، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٨، ص ٧٥.

٢٨- تأثير الإسلام في أوروبا في العصر الوسيط، مونتغمري واط، مطبعة جامعة أدنبره، أدنبره، ١٩٧٢، مجلة الفكر العربي - العدد /٣٢/، ١٩٨٣، ص ٢٥٦.

٢٩- المرجع نفسه، ص٢٥٧.

٣٠- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٩٨٧، ص١٦٦، ١٦٧.

٣١- حسين مروة، «النزعات المادية في الفلسفة العربية»، ج١، بيروت، ١٩٧٨، ص ٥٤.

٣٢- أحمد الربعي، مرجع سبق ذكره، ص ١١.

٣٣- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مكتبة الحياة، بيروت، ص ٣٠٠.

٣٤- انظر قائمة كتب الكندي في فهرست ابن النديم، ص ٣٥٨-٣٦٥.

٣٥- ابن الهيثم، الشكوك على بطليموس، تحقيق عبد الحميد صبره، نبيل الشهابي، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧١، ص ٣.

٣٦- أحمد الربعي، مرجع سبق ذكره، ص ٢٧.

٣٧- ج.د. برنال، موجز تاريخ العلم في التاريخ، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٢، ص ٧٥.

٣٨- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٢٨٧، ٢٨٦.

٣٩- القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٦ هجري، ص ١٥٧.

٤٠- المرجع نفسه، ص١٤٠-١٤١.

٤١- المرجع نفسه، ص ٥٤.

٤٢- المرجع نفسه، ص ٥٦.

٤٣- أحمد الربعي، محاولة في تفسير اجتماعي لنشأة العلم الإسلامي، ص ٢٤، ٢٣.

٤٤- المرجع نفسه، ص ٢٤

٤٥- المرجع نفسه، ص ٥٨.

٤٦- تأثير الإسلام في أوروبا في العصر الوسيط، مونتغمري واط، مطبعة جامعة أدنبره، أدنبره، مجلة الفكر العربي -العدد /٣٢/، ١٩٨٣، ص٢٥٥.

٤٧- المرجع نفسه، ص ٢٥٦.

٤٨- أبو الحسن العامري، المد إلى الأبد، «مخطوطه» مكتبة السليمانية، ٢/١٧٩.

٤٩- ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثالث، ص ١٠٢٤، ١٠٢٥.

٥٠- تأثير الإسلام في أوروبا في العصر الوسيط، مونتغمري واط، ص٢٥٥.

٥١- المرجع نفسه، ص ٢٥٦.

٥٢- المرجع نفسه، ص ٢٥٧.

٥٣- المرجع نفسه، ص ٢٥٧.

٥٤- المرجع نفسه، ص ٢٥٨.

٥٥- المرجع نفسه، ص ٢٥٩.

٥٦- مجلة الوحدة، العدد /٥١/، ١٩٨٨، ص ٢٩.

٥٧- المرجع نفسه، ص ٣٩.

٥٨- صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، ريتشارد سودرن، ترجمة رضوان السيد، مجلة الفكر العربي، العدد /٣٢/، ١٩٨٣، ص٣٢.

٥٩- المرجع نفسه، ص ٣٣.

٦٠- تأثير الإسلام في أوروبا في العصر الوسيط، مونتغمري واط، مراجعة د. محمد شفيق شيا، مجلة الفكر العربي -العدد /٣٢/، ١٩٨٣، ص٢٥٥.

٦١- فريدريك أنجلز، ديالكتيك الطبيعة - ترجمة د. توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، ص ٢٥.

٦٢- أحمد سليم سعيدان، مقدمة لتاريخ الفكر العربي في الإسلام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد /١٣١/، ١٩٨٨، ص ٢٦.

٦٣- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٩٨٧ ص ٢٩٣-٢٩٤.

٦٤- توفيق سلوم، نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، دار الفكر الجديد، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٦.

٦٥- تأثير الإسلام في أوروبا في العصر الوسيط، مونتغمري واط، مطبعة جامعة أدنبره، أدنبره، مراجعة د. محمد شفيق شيا، مجلة الفكر العربي -العدد /٣٢/، ١٩٨٣، ص ٢٥٥.

صورة الإبداع من التراث إلى المعاصرة

بقلم: أ. د. حسين جمعة *

أ - في ماهية الإبداع:

تعدّ المقولة الإغريقية «نحن لا نخترع، نحن نكتشف» أصدق ما ينطبق على عملنا في هذه الدراسة إجمالاً؛ وفي الحديث عن ماهية الإبداع على وجه أخص.

ومن هنا سنحاول وضع اليد على مفهوم الإبداع ومقاماته ومراحله بإيجاز شديد؛ فليس غرضنا الإحاطة بكل ما قيل عن ذلك كله، وإنما نريد أن نبرز صورة سريعة ودقيقة لأعظم هدية قدّمها التراث العربي للحضارة الإنسانية عامة، وللثقافة الغربية خاصة.

(*) أ. د. حسين جمعة: أستاذ الدراسات العليا في قسم اللغة العربية، كلية الآداب، بجامعة دمشق.

فالمنهج العلمي يفرض علينا أن نضع بين يدَي القارئ مفهوم الإبداع من جهة ومن ثم نبين أسبقية العرب القدماء شعراء ونقادًا في كثير من مقولاته من جهة أخرى. فعلى الرغم مما وصل إليه مفهوم الإبداع في الدراسات الحديثة فهو مدين لأجدادنا القدماء بمعرفة جوهره ومقاماته ومراحل تكوينه.

والحديث عن الإبداع أصبح اليوم معروفًا، وقد عُدَّ عند كثير من الدارسين المحدثين أحد مواضيع علم النفس عامة وعلم النفس الأدبي خاصة.. وقد كان عند القدماء جزءًا لا يتجزأ من مفهوم الطبع وموضوع التثقيف والتخيل، أيًّا كانت وظيفة الإبداع فلسفة أو لغة وأدبًا أو نحتًا ورسمًا، أو تصويرًا وموسيقى...

فكل من يتناول الدراسات الإبداعية لابد من أن يتوقف عند ماهية الإبداع؛ لأنه يهتم بكل ماهو جوهري... وحين تتحقق له معرفة الجوهر لا بد له من معرفة الكيفية التي يسير فيها الإبداع؛ فلكل إبداع مقام أو مستوى خاص به أيًّا كانت مراحله التي يمر بها حتى يصبح إنتاجًا حقيقيًّا تراه الأعين وتسمع به الآذان... وتتناوله الألسن.

ولعلَّ معرفة ماهية أي مصطلح تعد أكثر صعوبة من إدراك مراحله وعناصره الفنية والنقدية والفلسفية المكونة له... وما تنتهي إليه من وظائف وأهداف... أيًّا كان نمط الإبداع يدويًّا أو فكريًّا أو لسانيًّا... وقد تكون قيمة الإبداع اليدوي أعلى من غيرها في بعض الأحيان... فعملية التجربة الإبداعية لم تكن في يوم من الأيام تجربة ساذجة، وإنَّما هي تجربة معقدة على الصعيد الذاتي النفسي، وعلى الصعيد الاجتماعي التاريخي الثقافي والزماني-المكاني للوسط الإبداعي ذاته...

وبناءً على ذلك كله سنبدأ ببيان مفهوم الإبداع ومرادفاته كما وردت في اللغة عند العرب. ونعرض لبعض الآراء فيها؛ متوخين التكثيف والإيجاز، على اعتبار أن الناس- حتى الساعة- لم يصلوا إلى تصور واحد لمفهوم الإبداع، وكذلك لم يتفقوا على مقاماته ودواعيه ومراحله... فهناك إشكالات كثيرة بينهم في هذه المجالات، أما العربية فقد حددت ماهية كل مصطلح يتصل بالإبداع، ومنه نبدأ.

فالإبداع (اسم ومصدر): الاختراع والابتكار والخَلْق والابتداء والإنشاء والاستحداث والتوليد... والفعل: أَبْدعَ، يُبْدِع؛ وأبدع في الكلام: أكثر من الاختراع فيه.

والإبداع هو عينه البَديع، وإن كان البديع من البِدَع: وهو أن يكون الشيء أوَّلاً؛ وفعله: بَدَعَ، يَبْدَع، بِدْعًا، وبَدعًا (بكسر الباء وفتحها مع تسكين الدال) كقوله تعالى: ﴿ماكنت بِدْعًا من الرسل، وما أدري ماذا

يُفعل بي ولا بكم﴾ (الأحقاف ٤٦/٩)؛ أي ما كنتُ أول من أُرسل. وقال عمر (رضي الله عنه) في قيام شهر رمضان حين جمع الناس في صلاة التراويح وصلاها عشرين ركعة: ((نعمت البدعة هذه)) (١). فالبِدْعة هي كل مُحْدَثة مبتكرة لم تكن موجودة...

ومن ثم دخل مفهوم البدْعة في الابتداع المذموم، لأن المبتدع يبتكر أموراً من الدين ليست في أصله بعد أن كمل.. والابتداع: إتيان أمر لم يكن موجوداً في أصل الدين، كما في قوله تعالى: ﴿ورَهْبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم﴾ (الحديد ٥٧/٢٧) وعليه قول رؤبة بن العجاج: (٢)

إنْ كنت لله التقيَّ الأطوعا

فليس وجهُ الحقِّ أن تَبدَّعا

فالبديع أو الإبداع هو المُحْدَث العجيب الذي اخترع على غير مثال سابق له؛ ولهذا كان اسم البديع من أسماء الله تعالى، لأنه الخالق الأوّلُ وليس بمخلوق؛ لقوله تعالى: ﴿بديع السموات والأرض﴾ (البقرة ٢/١١٧ والأنعام ٦/١٠١). ويؤيده قوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد* الله الصَّمَد* لم يَلِد ولم يُولَد﴾ (الإخلاص ١١٢/١-٣). وقال الأحوص: (٣)

فخَرَتْ وانتَمتْ، فقلتُ: ذريني

ليس جَهْلٌ أتيتِه ببديعِ

ويظل البديع متميزاً من الإبداع؛ على اعتبار أن البديع يقع- أيضاً- اسم فاعل بمعنى المُبْدِع؛ وتنطبق عليه الشواهد السابقة أيضاً... (٤)

وقبل أن نتناول الفرق بين الإبداع ومرادفاته من جهة الشكل والمضمون عند بعض القدماء نسوق تعريفاً موجزاً لبعض مرادفاته... فالاختراع كالإبداع والبديع؛ وفعله اخترع يَخْتَرِع؛ واخترع الشيء: اشتقه وأنشأه وابتدعه على غَيْر مثال سابق له.. ومن ثم شاع لفظ المُخترِع على كل صانع مبتكر عامة، والاسم منه (الخِرْعة)، أما المُختَرَع فهو اسم مفعول، والجمع: المُخترَعات. (٥)

وكذلك هو الابتكار، وفعله ابتكر، يَبْتكر، وقيل: هو مأخوذ من الإبكار؛ ويدل على تقدّم الشيء أو الوقت أو الناس.... بكَّر، وتبكَّر، وأبكَر: تقدَّم.

وباكورة كل شيء: أوّله؛ وابتكر الشيءَ: أدركه من أوله؛ والابتكار: إدراك الأمر في أوله؛ وهو مأخوذ من ابتكار الجارية: أي أنه أول من أخذ عُذْرتها؛ ويقال لصاحب الابتكار: أبو عذرتها (٦).

والخَلْق: الإنشاء والابتداء والاختراع والابتكار... والخَلْق في كلام العرب: ابتداع الشيء على مثال لم يسبق إليه... ثم غلب عليه الاستعمال المزدوج في المعنى؛ إذ صار للابتداع والإيجاد في وقت واحد، وعُدَّ من المصطلحات المرتبطة بقدرة الله سبحانه

وتعالى، وصار الخالق من أسمائه: لقوله- عز وجل-: ﴿هو الله الخالق البارئ المُصَوِّر له الأسماءُ الحُسنى﴾ (الحشر ٥٩/٢٤)...

أما إذا كان الخَلْق من صفة البشر فهو الابتداع بمعنى التوليد والصناعة الجديدة المبتكرة من موجود لقوله تعالى:﴿هذا خَلْق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه﴾ (لقمان ٣١/١١) وقوله: ﴿أم جعلوا لله شركاء خَلقوا كَخَلْقه، فتشابه الخَلْق عليهم﴾ (الرعد ١٣/١٦). والخَليقة: الجبِلَّة الأولى؛ والسَّجية والطبع الأصيل. (٧)

والصِّناعة: الحرفة، والعمل والفعل. والصُّنْع: ابتكار شيء من شيء سابق مغاير له في الصفة. والفعل: صنَع يَصنَع، صُنْعًا وصَناعًا وصناعة وصَنْعة... قال تعالى: ﴿وعلَّمناه صَنْعة لَبُوس﴾ (الأنبياء ٢١/٨٠) والصانع: المخترع الحاذق في عمله المتقن له. (٨)

والتوليد مثل الصُّنع؛ تولُّد الشيء من الشيء: أي صنع منه وأُخرج، وإنما سُمّي المولَّد من الكلام مُوَلَّدًا حين استحدثت طرائقه من كلام العرب، ومنه المُوَلَّدون من الشعراء. فالمُوَلَّد: هو المُحْدَث من كل شيء سابق له... (٩)

وفي صميم ذلك يتراءى لنا أن البديع والإبداع إنما يكون للابتكار والاختراع في الشكل والمضمون دون أن يكون على مثال سابق. وكذا هو في القرآن بصوره الثلاث في أربع آيات (بديع- بِدْع- ابتدع)، وكذا كان استعمال العرب للإبداع والبديع، علمًا أن لفظ الاختراع ومشتقاته لم يرد له أثر في القرآن الكريم، وأوردته كتب اللغة بمعنى الإبداع والخلق والابتكار... أما التوليد والصنع فهما يُسْتَحدثان من شيء سابق في الوجود... ولا يمتنع عقلاً ولا منطقًا أن يماثل الإبداعُ التوليدَ والصَّنْعة في الدلالة فيستعمل مثلهما، على اعتبار أن أصل البديع في الحبال. وذلك أن يُفْتَل الحبل إذا كان جديدًا حتى يغدو قويًّا، فيوصف بالبديع لقول الشماخ في صفة وحشي مُوَثَّق الخَلْق، مفتول كالحبل الجديد: (١٠)

أطار عقيقَهُ عنْهُ نُسالاً ... وأُدمِجَ ذي شَطَنٍ بديعِ

ثم ذهب ابن رشيق إلى أن الإبداع في الشكل والاختراع والتوليد في المعنى؛ فقال: «والفرق بين الاختراع والإبداع- وإن كان معناهما في العربية واحدًا- أن الاختراع خَلْق المعاني التي لم يسبق إليها، والإتيان بما لم يكن منها قط؛ والإبداع: إتيان الشاعر بالمعنى المستظرف والذي لم تجرِ به العادة بمثله، ثم لزمته التسمية حتى قيل له: بديع، وإن كثر وتكرر؛ فصار الاختراع للمعنى والإبداع للفظ»(١١).

وكان قد قال: «إنما سمي الشاعر شاعرًا لأنه يشعر بما لا يشعر به غيره؛

فإذا لم يكن عند الشاعر توليد معنى ولا اختراعه؛ أو استظراف لفظ وابتداعه... كان اسم الشاعر عليه مجازًا»[١٢]. وقال في تعريف التوليد: هو «أن يستخرج الشاعر معنىً من معنى شاعر تقدمه، أو يزيد فيه زيادة؛ فلذلك يسمى التوليد؛ وليس باختراع؛ لما فيه من الاقتداء بغيره، ولايقال له أيضًا (سرقة) إذا كان ليس آخذًا على وجهه»[١٣].

فالتوليد مغاير للاختراع، لأن الاختراع ابتكار معانٍ على مثال غير مسبوق، فقد قال: «المُخْتَرِع من الشعر هو مالم يُسْبَق إليه قائله، ولا عمل أحد من الشعراء قبله نظيره، أو ما يقرب منه؛ كقول امرئ القيس:

سَمَوتُ إليها بعدما نام أهلُها
سُمُوَّ حَبابِ الماءِ حالاً على حالِ

فإنه أول مَن طرق هذا المعنى وابتكره، وسلم الشعراء إليه، فلم ينازعه أحد إياه... وله اختراعات كثيرة يضيق عنها الموضع؛ وهو أول الناس اختراعًا في الشعر وأكثرهم توليدًا»[١٤].

وربما يؤيد مذهب ابن رشيق أن البديع صار أحد أقسام البلاغة العربية الثلاثة المعروفة (المعاني والبيان والبديع). وضم البديع فنونًا بلاغية كثيرة تعلقت بالشكل أكثر مما تعلقت بالمعنى كالتجنيس والطباق والتقسيم والترديد، والمشاكلة والتدبيج، والترصيع والتصريع... وغير ذلك من أصناف البديع.

فالبديع في المصطلح البلاغي مغاير للبديع في المفهوم اللغوي والاصطلاحي النقدي، فهو في البلاغة أن تكون مفردات كلمات البيت من الشعر أو الفصل من النثر أو الجملة المفيدة من الكلام متضمنة بديعًا؛ بحيث تأتي في البيت الواحد والقرينة الواحدة ضُروب من البديع بحسب عدد كلماته أو جمله. ومن ثم فإن ابن أبي الإصبع ألَّف كتابًا سماه (بديع القرآن) لخص فيه أكثر أقسام كتابه (تحرير التحبير)[١٥].

أما الإبداع- بمفهومه الشمولي الواسع، ووفق التصور النقدي- فهو ابتكار واختراع وخلق وصنع وتوليد... ابتكار أو إيجاد حَلٍّ جديد لمشكلة ما؛ أو ابتكار جديد لمعالجة موضوع ما أيًّا كان نوعه ووظيفته وهدفه.

ولهذا كله- وفي ضوء ما انتهى إليه النقاد العرب القدماء حول التجربة الإبداعية لشعر العرب، وما انتهت إليه الدراسات الحديثة- نرى أن الإبداع محكوم قبل كل شيء بالمبدع، فهو تجربة إبداعية موازية لمشاعره وثقافته وتجاربه وبيئته... أي أنه تشكيل جديد مبتكر لحل ما يواجهه المبدع من مشكلات شتى...

ومن ثم فهو إبداع يستند إلى كل ما هو بشري وزماني ومكاني وطبيعي، فالإبداع بكل شروطه وآلياته، وأنواعه لاينشأ من فراغ.. فإذا كان الصورة الأخيرة للذات المبدعة، فهو الشكل الحقيقي للوسط الذي نشأ فيه وتطوّر ونما... وهو للأمرَيْن معًا شمولي، وليس أحادي الاتجاه، لأنه يشمل أنواع النشاط البشري كلها فكرًا؛ ولسانًا ويدًا... ويقدم وظائفها في دلالتها وشكلها على السواء... كما سيتضح لنا تباعًا مما يأتي.

ويمعنى آخر هناك مقامان أو مستويان للإبداع- ولكل مقام مقال-:

الأول: مقام الذات المبدعة.

الثاني: مقام المجال الحيوي للإبداع (أي الوسط).

وهذان المقامان يستوفيان مختلف المراحل التي ينشأ فيها الإبداع؛ حتى يشرق بوجوده، فيراه الناس ويتفاعلون معه... وقبل أن نبرز هذين المقامين آثرنا إيجاز الحديث في المراحل الإبداعية لإبرازها، ولتأكيد أسبقية العرب بها.

وأيًا كان هذا المقام أو ذاك فإن العرب القدماء سبقوا النقاد والفلاسفة من الغرب في معالجتهما، وإنْ لم يستعملوا المصطلحات الحديثة... ولكن الحداثين الغربيين أمعنوا في تجاهل الأجداد... وهذا يعني أن حالة الاكتشاف ليست واحدة، ولامتماثلة ومن ثم فهي غير ثابتة... ونحن ممن يؤمن بأنه لا يوجد شيء ثابت، حتى المنظر الطبيعي يتغير تبعًا لزاوية الرؤية على الصعيد الزماني والمكاني والإنساني والثقافي.. ويمعنى آخر نقول: إن أي إبداع ثابت في نسْبته إلى مبدعه وعصره؛ لكنه متجدد في رؤيته تبعًا للمتلقي له... ولهذا نستطيع الاطمئنان إلى ما قام به الأجداد من إبداع في تحليل الإبداع الشعري لديهمْ وفهمه ورسم حدوده ومراحله... فكان ابتكارًا حقيقيًا مستمرًا يتجدد ما تجددت حركة الليل والنهار... ويؤكد عظمته، بمثل ما يثبت قامة أهله الكبار، وإن لم ننتبه لها إلا بعد معرفتنا بصنيع الغرب واختراعاته.. وحيثما اكتشفنا الحقيقة وأمسكنا بخيوطها يتضح لنا مقدار غفلتنا بقيمة ما لدينا من تراث زاخر بالعطاء يحتاج إلى من ينفض عنه الغبار؛ ويطوره ليواكب الحضارة الإنسانية المتفجرة بالمعرفة والتقنيات والاختراعات... ولا شيء أدل على هذا مما نحن فيه من كلام على الإبداع مفهومًا ومقامًا ومراحل...

ومن ثم علينا أنْ نوجز في الحديث عن مراحل الإبداع؛ لأن هذه المراحل ستكون جزءًا من صميم مقامات الإبداع أو مستوياته... وهذه المراحل تؤكد أن العرب القدماء شعراءً ونقادًا، قد سبقوا إلى بيان صفاتها وخصائصها كما هي عليه اليوم وإن اختلفت مصطلحاتها...

٢- **مراحل الإبداع**: هي في اعتقادنا

أربع مراحل، كما يأتي:

١- الاستعداد والتحضير والاستجابة للطبع المؤاتي والفطرة السليمة:

وهذه المرحلة تدخل في مقام الذات المبدعة باعتبار (التكوين النفسي) كما يقول بعض علماء النفس الحديث: وهو الطبع والفطرة والغريزة لايغادرها[١٨] . ومن ثم فالشعر انفعال النفس ثم جيشانها به، فتقذفه الألسنة فيتحقق الإشراق بالإبداع عفو الخاطر دون تكلف في حالة من الوحي والإلهام والاستشراف. ولهذا عرّف ابن قتيبة الشاعر المطبوع بأنه «مَنْ سمح بالشعر واقتدر على القوافي، وأراك في صدر بيته عجزه وفي فاتحته قافيته، وتبيّنت على شعره رونق الطبع ووشي الغريزة، وإذا امتحن لم يتلعثم»[١٧].

ولا بدّ للمبدع من أن تتوافر فيه صفات ذاتية أخرى وكثيرة، فهو وحده من يملك قدرات خاصة تجعله مبتكرًا في مجالات شتى. فما قيمة الطبع المؤاتي، والفطرة السليمة؛ ورهافة الحس، وصحة الحَدْس ودقته؛ إذا لم يتضافر مع الموهبة والذكاء وشدة الملاحظة والقدرة على الفهم والمحاكمة والتحليل؟! ولعلَّ ذلك كله يتجلى في المرحلة الثانية والثالثة بشكل أكثر وضوحًا.

٢- مرحلة كمون الإبداع واختماره:

لا يمكن لأي إنسان أن يفصل هذه المرحلة عن سابقتها فهما متلازمتان لصيقتان في مقام الذات المبدعة، وإن تأثرتا بالوسط المحيط.. فالمبدع تتنازعه في هذه المرحلة هواجس عظيمة ومخاوف حين ينبو طبعه ولا يستجيب خاطره بسرعة لتمثل الإبداع.. مما يدفعه إلى استدعائه بالدواعي الكثيرة، لكي لا يبقى في حالة من الكمون والاختمار المستمرة؛ فتتبلد مشاعره وأحاسيسه، وتذوى أفكاره، فيرتكس عما هو فيه من الإبداع. ولهذا يقول ابن رشيق: «فإنْ أنت ابتليت، ولم تسمح لك الطباع فلا تعجل، ولا تضجر، ودعه بياض يومك أو سواد ليلك، وعاوده عند نشاطك وفراغ بالك؛ فإنك لا تعدم الإجابة والمواتاة إن كانت هناك طبيعة، أو جريت في الصناعة على عرق»[١٨] لذلك يعد الشعر إبداعًا راقيًا يلتصق بالطبع والنفس، وما سُمي الشاعر شاعرًا إلا لأنه يشعر بما لا يشعر به غيره، والشعر يختلج في الصدر فينطلق به اللسان، وأفضله ما جاء عفو الخاطر دون وجود دوافع محفزة له كالرغبة والرهبة والغضب والطرب، وقيل: أشعر الشعراء امرؤ القيس، قال الشعر فطرة ورغبة.[١٩] وقال أبو محجن الثقفي: «أنا امرؤ شاعر يدب الشعر على

لساني فينفثه أحيانًا» [٢٠]

ومن ثم فقد مُدح العرب لشهرتهم بالبديهة والارتجال في الكلام الأدبي، حيث قال الجاحظ: «كل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة؛ ولا إجالة فكر ولا استعانة؛ وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام.. فتأتيه المعاني أرسالاً وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً» [٢١].

واشتقاق البديهة من (بده) بمعنى بدأ؛ أي أول ما يفاجأ الإنسان به؛ بينما الارتجال مأخوذ من السهولة والانصباب، أو ما انهمر انهمارًا وتدفقًا، لا يتوقف فيه قائله حتى ينتهي.[٢٢] وقد رأى ابن رشيق أنه لا يتأتى إلا أبيات قليلة على البديهة والارتجال. [٢٣] وهذا ذو الرمة يحدثنا عن تجربته الإبداعية بعبارة دقيقة وموجزة تتقدم على أقوال علماء النفس المحدثين في وصف تكوين الإبداع في النفس، وتسبقهم بتشخيص حالة الاضطراب التي يقع المبدع تحت دوافعها عندما يعتاص عليه الكلام فقال: «من شعري ما طاوعني فيه القول وساعدني، ومنه ما أجهدتُ نفسي فيه؛ ومنه ما جننت به جنونًا؛

فأمّا ما طاوعني القول فيه فقولي:

خليليَّ عوجا من صدور الرواحلِ

وأمّا ما أجهدت نفسي فيه فقولي:

أ أنْ توسّمْتَ من خَرْقاءَ منزلةً

أمّا ما جُننت به جنونًا فقولي:

ما بالُ عَيْنِك منها الدمعُ يَنْسكبُ» [٢٤]

وأبدع ابن رشيق في التنظير لمفهوم الفطرة السليمة وقوة الطبع، وإشراق الإبداع في الذات المبدعة.. وأكد أن الشعر (الإبداع) يتم في ساحة الوعي (الشعور)، واللاشعور على السواء لقوله: «ومن الشعراء من يسبق إليه بيت واثنان، وخاطره في غيرهما.. ومنهم من ينصب قافية بعينها لبيت بعينه من الشعر.. وكانوا يقولون: ليكن الشعر تحت حكمك، ولا تكن تحت حكمه» [٢٥].

ويبدو أن قريحة المبدع لا بدّ لها من شحذ، وتحفيز على قول الإبداع، إذا تراجعت أو اضطربت؛ أو نَبا الطبع.. وهذا دفعهم إلى تقوية التكوين النفسي قبل الإشراق في مرحلتي الاستعداد والاختمار.. ثم تكون المراحل شديدة الوضوح في مرحلة الإشراق وإعادة النظر لأن الإبداع يغدو حقيقة ملموسة. ولكن معاناة المبدع ستتغير طبيعتها ووظيفتها؛ فإذا كان قد تسلح بالطبع والذكاء والموهبة ورهافة الحس، والفطرة السليمة.. فإن الكلام مازال في حالة كمون وتحضير، واختمار.. فيستعين على هذا بدوافع يلجأ إليها مثل الشراب؛ والزمان المناسب؛ والطبيعة أو المكان، والخلوة، والحالة الاجتماعية.. وقد قال

الفرزدق معبرًا عن ذلك: «تمرُّ عليَّ الساعة وقَلْع ضرس من أضراسي أهون عليَّ من عمل بيت من الشعر» (٢٦).

وقيل لأبي نواس: «كيف عملك حين تريد أن تصنع الشعر؟ قال: أشرب حتى إذا كنت أطيب ما أكون نفسًا صنعت وقد داخلني النشاط وهزتني الأريحية» (٢٧).

وإذا لجأ أبو نواس إلى الشراب فإن الفرزدق يركب ناقته ويطوف بها «خاليًا منفردًا وحده في شعاب الجبال وبطون الأودية، والأماكن الخربة الخالية فيعطيه الكلام قياده» (٢٨). ولهذا قال الأصمعي: «ما استدعي شاردٌ بمثل الماء الجاري، والشرف العالي؛ والمكان الخالي» (٢٩).

أما جرير فكان يبحث عن الزمن والمكان معًا، فإذا أراد أن يقول قصيدة كبرى «صنعها ليلاً: يشعل سراجه، ويعتزل؛ وربما علا السطح وحده، فاضطجع وغطّى رأسه رغبة في الخلوة بنفسه» (٣٠). وقيل: انصرف جرير غضبان بعد أن ضرب ابن الراعي النميري بغلته، فرمى قلنسوته، وجلس في عليّة له بعد العشاء، ثم قال: «أسرجوا لي؛ فأسرجوا له... فجعل يهمهم، فسمعت صوته عجوز في الدار، فاطّلعت في الدرجة حتى نظرت إليه: فإذا هو يحبو على الفراش عُريانًا لما هو فيه، فانحدرت فقالت: ضيفكم مجنون!! رأيت منه كذا وكذا!! فقالوا لها: اذهبي لطيّتك (لحاجتك)، نحن أعلم به وبما يمارس. فما زال كذلك حتى كان السَّحَر، ثم إذا هو يكبّر، قد قالها ثمانين بيتًا في بني نمير. فلما ختمها بقوله:

فغض الطرف إنك من نُمَير

فلا كعبًا بلغت ولا كلابا

كبَّر ثم قال: أخزيته وربِّ الكعبة» (٣١).

ولعلّ سياق هذا الخبر يدعونا إلى ما قيل حول العبقرية والمرض النفسي في إشراق الإبداع؛ وكل من يقابل بين آراء علماء النفس المحدثين في هذا الصدد وبين النص لن يجدها مغايرة لآراء تلك المرأة العجوز التي ظنت بجرير الجنون... بينما غيرها- ونحن منهم- ندرك أن الإبداع ما كان في يوم من الأيام نتيجة مرض نفسي... وإلا لكان المبدعون والمبتكرون قديمًا وحديثًا مرضى.... وحياتنا وحضارتنا لم يصنعها إلا أمثال هؤلاء!!!

فالإبداع لا يكون إلا من نفس سليمة مرهفة أوتيت موهبة فريدة، وحسًا وقادًا وذكاءً خارقًا، وحافظة عجيبة... واستعانت بالعديد من الدوافع والأسباب إذا استغلق عليها باب الابتكار... ولذلك قال ابن قتيبة: «وللشعر أوقات يسرع فيها أتِيُّه، ويُسمَحُ بها أبِيُّه: منها أول الليل قبل تغشّي الكَرى؛ ومنها صدر النهار قبل الغداء، ومنها يوم شرب الدواء، ومنها الخَلْوة في

الحَبْس والمسير»[٣٢]

ولو أراد المرء أن يتقصى ما قاله العرب القدماء في مسألة دوافع الإبداع لما اتسع له المجال؛ لهذا نختم الحديث بالسؤال الذي وُجّه إلى ذي الرمّة: كيف تفعل إذا انقفل دونك الشعر؟ فقال: كيف ينقفل دوني وعندي مفاتحه؟ قيل له: وعنه سألناك؛ ما هو؟ قال: الخلوة بذكر الأحباب»[٣٣].

٣ - مرحلة إشراق الإبداع وتحققه:

إن لكل طبع تركيبًا خاصًا تطرد عاداته فيه، ويستجيب لأمر أو لدافع لايستجيب غيره له... فبالمذاكرة قد تتقدح زناد الخاطر؛ وتتفجر عيون المعاني؛ وبالعمل مرارًا قد تنفتح آفاق الإبداع، ويصنع صاحبه كل آبدة من الإبداع.. وقد تكون الحالة الاجتماعية أو الاقتصادية مفتاحًا لكل قافية شاردة... فالذات المبدعة قد تبدع فطرة وعفوًا، وقد تبتكر بفعل سبب ما... ولذا قيل: «حسبُ الشاعر عونًا على صناعته أن يجمع خاطره، بعد أن يُخْلي قلبه من فضول الأشغال، ويدع الامتلاء من الطعام والشراب، ثم يأخذ فيما يريده. وأفضل ما استعان به الشاعر فضل غنىً أو فرط طمع. والفقر آفة الشعر ، وإنما ذلك لأن الشاعر إذا صنع القصيدة وهوفي غنى وسعة نقحها وأنعم النظر فيها على مَهَل، فإذا كان مع ذلك طمعٌ قَوِي انبعاثها من ينبوعها، وجاءت الرغبة بها في نهايتها محكمة، وإذا كان فقيرًا مضطرًا رضي بعفو كلامه، وأخذ ما أمكنه من نتيجة خاطره؛ ولم يتسع في بلوغ مراده، ولا بلوغ مجهود نيته؛ لما يحفزه من الحاجة والضرورة، فجاء دون عادته في سائر أشعاره وربما قصَّر عمن هو دونه بكثير»[٣٤].

فابن رشيق في هذا الكلام الرائع الدقيق لم يكتف بالحديث عن الدوافع الاجتماعية والاقتصادية والنفسية للإبداع؛ وإنما أشار إلى مراحله بكل حصافة وعلو مقام... فهو في مطلعه نبأنا بمرحلة الاستعداد والتحضير بما يستجيب فيه للفطرة السليمة وعفو الخاطر؛ ثم أتبعه بالإشارة إلى مرحلة الاختمار والكمون؛ ومن ثم مرحلة الإشراق والإيجاد للإبداع... وتوقف مطولاً عند الثانية(الكمون...) وعبر عن ذلك في السطرين الأخيرين ولاسيما ما يتعلق بالنية: والنية لديه أساس الإشراق، وأساس تخيُّر نوع الإبداع لقوله: «الشعر يقوم بعد النية من أربعة أشياء؛ وهي : اللفظ والوزن والمعنى والقافية»[٣٥].

ولم يغادر حديثه حتى استوفى المرحلة الرابعة للإبداع وهي معاودة النظر فيه بعد الإشراق حين قال: إذا صنع القصيدة وهو في غنىً وسعة نقحها، وأمعن النظر فيها على مهل... وهذا هو حديثنا التالي؛ فضلاً عما يرسيه النصّ من مفهوم الصراع

النفسي للذات المبدعة.

٤ - مرحلة إعادة النظر في الإبداع:

يصبح النصّ الإبداعي في مرحلة إعادة النظر معرفة حقيقية فيما وراء المعرفة؛ كما قال أحمد أمين:[٣٦] لأن العقل يجري جملة من التحويلات الفكرية قبل الفنية؛ دون أن يُخرج إبداعه عن الطبع، وإلا وقع في التكلف والتصنع[٣٧].

فالعقل يقوم بنظام تدبيري احترازي دقيق وفعّال في تقديم ما يراه ملبيًا لمشاعر الآخر وأفكاره، في الوقت الذي يرضى فيه عن إبداعه؛ ولكل مقام مقال. فشعر الشاعر «للأمير والقائد غير شعره للوزير والكاتب، ومخاطبته للقضاة والفقهاء بخلاف ما تقدم من هذه الأنواع»[٣٨]. فالعقل عادة يملك القدرة على إعادة النظر في الإبداع؛ وينظّم عناصره الفنية «ولا عقل كالتدبير»[٣٩] ويُعضد بالحدس الوقاد والذوق الصحيح المرهف للوصول إلى نصّ إبداعي نوعي متميز، أيًّا كان جنسه أدبيًّا أم لغويًّا أم يدويًّا، أم فكريًّا...ومن هنا نفهم مقولة ابن سلام في أنواع الصناعات والاختراعات فقال: «وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم، كسائر أصناف العلم والصناعات منها ما تثقفه العين ومنها ما تثقفه الأُذُن؛ ومنها ما تثقفه اليد؛ ومنها ما يثقفه اللسان.»[٤٠]

وكان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) قد أطلق مصطلح (الصناعة) على الشعر فقال: «خير صناعات العرب أبيات يقدمها الرجل بين يدي حاجته يستميل بها الكريم، ويستعطف بها اللئيم.»[٤١] فالشعر صناعة- ولا شك في هذا- لما فيه من جهد ومهارة وإتقان، وهي أكثر صناعة تؤكد معنى ابتكار شيء جديد من شيء سابق له... وبهذا اتسع مفهومها لتشمل مختلف أنواع النشاط الصناعي البشري المبتدع كما هو عليه قول ابن سلّام، فضمت الفكر واللسان واليد، وصار يُسأل «عن كل صناعة أهلها» كما قال الأصمعي... وهذا يوضح لنا السبب الذي دعا أبا هلال العسكري إلى تسمية كتاب له باسم (الصناعتين)؛ أي صناعة الشعر والنثر[٤٢]. ولعل هذا الفهم للصناعة الشعرية يختلف عن فهم اليونان لصناعة الحرف والمهن اليدوية، على ما تقدمه من عناصر جمالية... علمًا أن العرب أتقنوا قديمًا العديد من الإبداعات اليدوية وتبينوا صفاتها الجمالية الإبداعية؛ كما يحدثنا عنها الشعر الجاهلي في صناعة الثياب.

فالعرب قديمًا شعراء ونقادًا كانوا يرغبون في الشاعر المطبوع - كما قلنا-؛ وهو «مَنْ سَمَح بالشعر واقتدر على القوافي، وأراكَ في صدر بيته عجزه، وفي فاتحته قافيته، وتبينت على شعره رونق الطبع ووشي الغريزة، وإذا امتحن لم يتلعثم...»[٤٣]

ولكن رغبتهم هذه لم تمنعهم من أن تصبح المرحلة الأخيرة (مرحلة إعادة النظر) عيارًا نقديًا على المراحل الثلاث السابقة التي مرَّ بها الإبداع... دون أن يتصف بالتكلف؛ فالمُتكلَّف «من الشعر- وإن كان جيدًا محكمًا- فليس به خفاء على ذوي العلم؛ لتبينهم فيه ما نزل بصاحبه من طول التفكر، وشدة العناء، ورَشْح الجبين، وكثرة الضرورات، وحذف ما بالمعاني حاجة إليه؛ وزيادة ما بالمعاني غنى عنه»[٤٤]...

فإعادة النظر في الإبداع؛ وهو الشعر عند العرب كانت «في فصاحة الكلام وجزالته، وبسط المعنى وإبرازه، وإتقان بنية الشعر، وإحكام عقد القوافي، وتلاحم الكلام بعضه ببعض حتى عدُّوا من فضل صنعة الحطيئة حسن نسقه الكلام بعضه على بعض»[٤٥] والحطيئة أحد تلاميذ زهير بن أبي سلمى، وكلاهما من أعضاء مدرسة (عبيد الشعر) كما سماها الأصمعي؛ لأنها تعنى بتجويد الشعر وتنقيحه وتثقيفه ليخرج على غاية من البهاء والجمال، والتلاؤم دون أن يفقد جمال الطبع وحس الفطرة، والحطيئة من يقول: «خير الشعر الحَوْليُّ المحكَّك.»[٤٦]

بل إن عددًا من المبدعين القدامى ذهبوا إلى أبعد من ذلك؛ إذ جعلوا العقل الحكم الأول والأخير على الشعر ؛ وكأن المراحل السابقة كانت مراحل أوّلية تسلمها إلى مرحلة تكوين الإبداع الحقيقي بالموروث الثقافي الاجتماعي، فالشعر عقل المرء بعد شعوره ولهذا يقول الشاعر الجاهلي مُعقِّر ابن حمار البارقي:[٤٧]

الشعـر لُبُّ المَرْء يعـرضُـهُ
والقـول مثلُ مـواقع النَّبْلِ
منهـا المُقَـصِّـرُ عن رَمِّـيتِـهِ
ونوافـذٌ يذْهَبْنَ بالخَـصْلِ

ومن هنا لا يرى بعض الشعراء بأسًا من عرض إبداعهم على أهله والعارفين فيه، وإذ رُدَّ لم يكن ليغضبه ذلك، وقد ذكر الأصمعي أن رجلاً عرض «على أبيه شعرًا، فقال له: يا بني: ما بقي أحد إلا وقد عرض عليه الشيطان هذا الشعر فما قبله أحد غيرك» وقال وهب ابن أبي إبراهيم: جاشت نفسي بشيء من الشعر؛ فقلت ليونس: إن رجلاً صاحب شعر، وقد جاشت نفسه بشيء منه، وهو يكره أن يخرجه حتى تسمعه. قال: هات!! فأنشدته» فاستنكره ونعته بقول فاحش.[٤٨]

وقد كان العديد من شعراء العصر الجاهلي لا يكتفون بالطبع المؤاتي وحده أساسًا للإبداع ؛ فهم يقرون بقيمة التكوين النفسي، لما تمتلكه الذات المبدعة من قدرات إبداعية أوصلتها إلى مرحلة الإلهام والإشراق... لكنهم يرون أن إعادة النظر في الإبداع يجعله مالكًا لصفات الكمال والجمال... وكانت سُنَّة محمودة في مدرسة (عبيد الشعر) كما يستدل من قول كعب بن زهير :[٤٩]

فمن للقوافي؟ شانَها من يحوكها

إذا ما ثوى كعبٌ وفوَّزَ جَرْوَلُ

يقول، فلا يعيى بشيء يقوله؛

ومِنْ قائليها مَنْ يُسيءُ ويعمل

يقوِّمُها حتى تقوم مُتونُها

فيقصرُ عنها كل ما يُتَمَثَّل

كفيتُكَ لا تلقى من الناس شاعرًا

تَنَخَّلَ منها مثل ما أتنخَّل

فهم لم يستخفوا بالطبع والموهبة والفطرة السليمة، والذكاء،.... ومن ثم لم يسقطوا من مخيّلتهم أي مرحلة من مراحل الإبداع لحساب مرحلة إعادة النظر، ويؤكد هذا قول كعب، وقول أبي حيان التوحيدي: «البديهة قدرة روحانية في جِبِلَّة بشرية؛ كما أن الرَّوِيَّة صورة بشرية في جبلة روحانية»[50] فالروية مُنْضِجة للبديهة كما يقول ابن الرومي:[51]

نار الرَّوِيَّة نار جدُّ مُنْضِجةٌ

وللبديهة نار ذات تلويح

وقد يفضلها قوم لسرعتها

لكنها سرعة تمضي مع الريح

هكذا يتجلى لنا أن الشعراء والنقاد العرب القدماء وضعوا عقولهم عيارًا على فطرتهم وطبعهم... ولذا قال القاضي علي ابن عبد العزيز الجرجاني:«إن الشعر علم من علوم العرب يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء، ثم تكون الدُّرْبة مادة له، وقوّة لكل واحد من أسبابه؛ فمن اجتمعت له هذه الخصال فهو الحسن المبرز، وبقدر نصيبه ما تكون مرتبته من الإحسان.»[52]

وهذا النص يفتح أمامنا مفهوم آليات الإبداع في الأدب عامة وفي صميم (مرحلة إعادة النظر) خاصة، ولكل إبداع تقنياته الخاصة به، وهي تقنيات لا تنفصل عن مكوناته. وقد قال الأصمعي في هذا الشأن: «لا يصير الشاعر في قريض الشعر فحلاً حتى يروي أشعار العرب؛ ويسمع الأخبار، ويعرف المعاني، وتدور في مسامعه. وأول ذلك أنْ يعلم العروض ليكون ميزانًا على قوله، والنّحو ليصلح به لسانه؛ وليقيم به إعرابه؛ والنسب وأيام الناس؛ ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب، وذكرها بمدح أو ذم».[53]

فالإبداع ولا سيما الأدبي لابد له من الثقافة؛ والرواية والتأني والدربة، والمبدع يحاكم إبداعه على نار طبعه وعقله وذكائه وحسن محاكمته «ولا يكون الشاعر مجوّدًا حتى يتفقد شعره، ويعيد فيه نظره، فيُسقط رَديّه؛ ويثبت جيّده؛ ويكون سمحًا بالركيك منه؛ مُطَّرحًا له ؛ راغبًا عنه، فإن بيتًا جيداً يقاوم ألفي رديء» [54]؛ وإلا ضلَّ المبدع واهتدى من حيث لا يعلم... ولهذا كان الأبناء المبدعون يعرضون أشعارهم

على آبائهم الشعراء وعلى العلماء ساعين إلى تصويبه وتحبيره، فالشعر طبع واكتساب، وربما وراثة.

فآليات الإبداع تجمع بين الصفات النفسية للذات المبدعة وبين عناصر اجتماعية عديدة يرغب فيها الناس... فالذوق المرهف، والطبع السليم المواتي، والموهبة والذكاء ورهافة الحَسّ ودقته، والبصيرة النافذة، والمحاكمة العالية غير كافية إن لم تقترن بالدربة والخبرة والثقافة وحفظ أشعار الآخرين وروايتها، وتنخّل الجيد منها [٥٥] وحفظ اللغات وأساليبها وقوانينها، والتحلي بالثقافة التي ذكرنا أطرافًا لها في إبداع الشاعر قبل قليل... ويؤيد هذا كله ما قاله الفرزدق: [٥٦]

وهبَ القصائدَ لي النوابغُ إذ مضَوا
وأبو يزيدَ وذو القُروحِ وجَرْوَلُ

فالاقتداء بالأسبق ورواية كلامه وحفظها لا يعيب المتأخر، بل لا يكون الابتداع متميزًا من غير الاكتساب كما يقول ابن المقفع: «وجُلُّ الأدب بالمنطق وجُلُّ المنطق بالتعلم. ليس منه حرف من حروف معجمه، ولا اسم من أنواع أسمائه إلا وهو مرويّ، مُتَعلَّمٌ، مأخوذ عن إمام سابق من كلام أو كتاب. وذلك دليل على أن الناس لم يبتدعوا أصولها ولم يأتهم علمها إلا من قبل العليم الحكيم»، ويقول: «ومن أصيب في عقله وفهمه وحفظه كان أكثر قوله وعمله فيما يكون عليه لا له»[٥٧]. وربما جاء الشعر طبعًا واكتسابًا بالدربة والخبرة والوراثة كما نجده في بيت زهير بن أبي سلمى وحسان ابن ثابت وجرير والعجاج وأبي العتاهية مثلاً. [٥٨]

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نشير إلى آراء بعض المحدثين الغربيين في آليات الإبداع فهي تتقاطع في كثير من عناصرها مع آليات الإبداع عند أجدادنا، وإن زعموا أنهم أصحابها، وبخاصة ما يتصل بآليات المحاكمة في (إعادة النظر)، على الرغم من تميز (غلفورد) فيها؛ إذ يرى «أن القدرات الإبداعية الأولية التي يمكن أن تساهم في الجهود الإبداعية للعلماء والمخترعين هي عوامل المحاكمة (Reasoning Factors). ولكنه يخص بالذكر من هذه العوامل القدرة على رؤية المشكلات... وقد افترض أيضًا أن سلاسة التفكير هي جانب هام من جوانب الإبداع؛ وهذا هو الجانب الكمي الذي ينبغي أن يتناول خصب الأفكار» [٥٩] وهو ما يدخل في مقامات الإبداع.

٣ - مقامات الإبداع:

بناء على ما تقدم كله اتضح لنا أن العرب القدماء شعراء ونقادًا استطاعوا أن يضعوا تصورات دقيقة لمراحل الإبداع وآلياتها، وأوقاتها... وإن تعلقت بالشعر خاصة والأدب العربي عامة لم تتغير أسسها إلى اليوم من جهة؛ ولم تختلف عن

مـراحل أي نوع من أنواع الإبداع الأخـرى وآلياتها، من جهة أخرى... وقد يكون ابن رشيق أكثر النقاد العرب القدماء تركيزًا للحديث عن مراحل الإبداع وماهيته من أي ناقد آخر: وهو نسيج وحده في التفريق بين مفهوم الإبداع والاختراع. وكان قد خصّص العديد من فصول كتابه (العمدة) لمناقشة شأن الإبداع في الوقت الذي استطاع فيه أن يعـرِّفنا بمقـامـات فنية ونقدية أخـرى مبتكرة... وساق ذلك كله تحت مصطلحات متوافقة مع ثقافته وثقافة عصره وقومه، مـثل (باب البـديهـة والارتجـال، وآداب الشاعر، وعمل الشعر وشحذ القريحة له؛ ووسائل استدعاء الشعر ... وباب المطبوع والمصنوع). [٦٠]

ولهـذا كله فنحن نكتشف ولا نختـرع؛ ومن ثم لابد للمتلقي من الانفتاح على آفاق التجربة الإبداعية العربية القديمة شعرًا ونقدًا، فقد أثبتت أنها ضامّة لأبرز عناصر الإبداع وحدوده وماهيته كما يدرسه علم النفس الحديث عـامـة وعلم النفس الأدبي خاصـة، فضـلاً عن علم الاجتمـاع الأدبي. فبمقدار ما يمسك المتلقي بخيوط الحقيقة يمكنه أن يدرك جوهر كل إبداع وكيفيته، مـفـتـرضين اتصـافـه بالحـيـاد والنزاهة والحرية والموضوعية والأمانة العلمية... ومن هنا يأخذ المنهج العلمي مشروعيته في كل زمـان ومكان، وإلا فقد قيمته إذا كان تبعًا للهوى والعصبية... وكذلك يفقد الإبداع قيمته وفضله...

وهذا مـا يحـدونا إلى الحـديث عن مقامات الإبداع، وفق أحدث ما انتهت إليه الدراسات الحديثة، لندرك قيمة ما لدينا.

١ - المقام الأول: مقام الذات المبدعة

قلنا: إن تشكيل أي إبداع مـحكوم بتجربة الذات المبدعة قبل أي مقام آخر؛ لأن «جوهر الإبداع هو الانفعـال» كـمـا يقول(برغسون)، وقوله حق؛ فابن المقفع وعبد الحميد الكاتب على علو كعبهما في النثر وبلاغتهما فيه لم يستطيعا من الشعر إلا مـا لا قـيـمـة له، ومـثلهـمـا الأصمعي. [٦١]

فالإبداع يشير بوضوح إلى القدرات الخارقة التي يمتلكها المبدع، لذلك يقول (غلفورد): «إن القدرات الإبداعية تحدد ما إذا كـان الفـرد يملك القـدرة على إظهـار السلوك الإبداعي إلى درجـة ملحـوظة، ويتـوقف إظهـار الفـرد المالك للقـدرات الإبداعية نتائج إبداعيـة، أو عدم إظهاره مثل هذه النتائج بالفعل يتوقف على صفة الآثارية والطبيعة». [٦٢]

فإذا كان الموقف النفسي يساعـد على فـهم النفس الإنسـانيـة فـإن الإبداع يمثل «مجموعة من العوامل الانفعالية التي تجعل صاحبـهـا يقـوم بنوع مـركـزي من السلوك تدور حـول تلك الانفعـالات بجـوانبـهـا الإيجابية والسلبية». [٦٣]

فالإبداع استجابة غير مألوفة لكل انفعال، وبمعنى آخر من العواطف الذاتية في البعد النفسي تعدّ الأصل في إجراء التحولات الإبداعية على مختلف الصعد الفنية والثقافية والاجتماعية والزمانية والمكانية... فالتشكيل الإبداعي بأعظم أبعاده الداخلية والخارجية ابن الفطرة السليمة والموهبة والذكاء ورهافة الحس وصحة الطبع وهو يستجيب لنوع من الإبداع دون غيره فكرًا كان أم شعرًا ونثرًا ورسمًا ونحتًا.. فهو إشراق نفسي أو إلهام موضوعي تنصهر فيه الذات المبدعة في مخاطبة الآخر، ووفق ما اختزن فيها.

ويشبه ما قيل في الشعر ذلك الذي عرفه علماء النفس عن أثر اللاوعي في الإبداع؛ حيث يرى (فرويد) أن الإبداع هو نتاج اللاشعور الشخصي؛ أي «أن إيضاح الأحلام لا يمكن أن يتم إلا بإحالة على منظومة ما قبل الشعور؛ أو منظومة اللاشعور»[٦٤]. وهو اللاشعور الجمعي عند (يونغ) الذي يعبر عن خبرات الأجداد والأساطير؛ والخرافات. ولهذا يقول: «كل مرة تهيمن فيها القدرة الإبداعية تتوجه الحياة الإنسانية وتتكون بواسطة اللاوعي ضد الإرادة النشطة. أما الـ (أنا) الواعية فتنجرف في التيار الجوفي لكونها مجرد مراقب عاجز للأحداث. أما العمل الأدبي فيصبح في النتيجة قدر الشاعر ويحدد تطوره النفساني»[٦٥].

ولهذا كله فالإبداع ميدان فسيح لعلم النفس عامة، ولعلم النفس الأدبي خاصة عند أصحابه، فالإبداع لا يصدر إلا عن انفعال الذات المبدعة بأمور كثيرة، وتبعًا للمراحل الثلاث الأولى التي سبق أن أشرنا إليها. ولما كان للانفعالات النفسية هذه القيمة في الإبداع ربط بعض الغربيين بين العبقرية الفردية والمرض النفسي كالجنون، والعصاب؛ والاضطراب... لهذا فالعبقري عند أمثال هؤلاء «شخص متفوق الذكاء يمتاز بحساسيته الشديدة لمعرفة ما ينطوي عليه أي موقف من مشكلات، فإذا حاول أن ينتج، فإنه يفضّل التجديد، ويمتاز بغزارة الأفكار والصور الخيالية التي تنهال عليه بدرجة عالية من المرونة تمكنه من أن يرى الدنيا في قدرته على تقييم ما ينتج ووضعه في الموضع اللائق، من سياق النغم أو اللون أو الأحداث أو القضايا، وليس في الصورة ما يدعو إلى التشاؤم؛ من حيث الصحة والمرض، لا من حيث النفس ولا في الجسم»[٦٦].

وهكذا يؤكد علم النفس الحديث؛ ولاسيما الأدبي منه أن الإبداع إنما هو صورة مجسدة للذات المبدعة، فالتكوين النفسي وحده صانع الإبداع..ولهذا السبب يختلف أي نوع منه ولو عالجه عدد غير قليل من المبدعين، فزاوية الرؤية ليست متماثلة بين مبدع وآخر، ومن ثم فإن الاختلاف في الإبداع يتعاظم نتيجة للهدف

والرؤية، ولكل إبداع شيفرته وعلاماته الخاصة به أيًّا كان نوعه لغة وأدبًا ونقدًا... أم نحتًا ورسمًا وتصويرًا وموسيقى... أم فكرًا وفلسفة.. ولا شيء أدل على هذا من أننا حين ننظر إلى لوحة ما، فإن انطباعنا حول هذه اللوحة يختلف من جهة زاوية الرؤية المكانية والزمانية والثقافية والفنية ... مما يجعل الحكم النقدي عليها مختلفًا في كل مرة ننظر إليها... وهذا الاختلاف أشد بين المبدعين؛ مما يؤكد تفرّد الذات المبدعة بسمات لاتكمن إلا فيها.

ولعلّ المتفحص الدقيق لهذا الكلام يشهد بأن هذا التحليل للإبداع يتصدى للإنتاج الذي تحقق وأشرق إلى الوجود، في الوقت الذي يتناول شيئًا من الحديث عن دوافعه وأسبابه.. ولا سيما حين ربط بين القدرات الإبداعية مثل الموهبة والفطرةالسليمة، والاستعداد... والعبقرية والمرض وبين الإبداع، سواء أشرق عفو الخاطر أم ساعدت في تكوينه دواعي المراحل الثلاث: الاستعداد والتحضير، والكمون والاختمار؛ والإشراق والوجود...

ولسنا نرتاب لحظة واحدة في قيمة ما انتهى إليه علم النفس وأصحابه؛ بيد أنه لم يذهب في مرماه بعيدًا عما انتهى إليه العرب القدماء. فالتكوين النفسي للإبداع بكل أشكاله عرف عند العرب -كما قلنا- بمفهوم الطبع. والطبع الفطري ينمّى وتزداد قدرته على الخَلْق بالخبرة والثقافة والاكتساب، ولكنه في الأصل يتولّد عفو الخاطر دون تكلف أو معاناة؛ ثم تستجيب الفطرة السليمة لموضوع ما، وتندفع متفاعلة مع دواعي الشعور واللاشعور رغبة ورهبة، طمعًا، وانكفاءً، ثم يكون الإلهام والإشراق...

ولهذا فالمقام الأول مقام الذات المبدعة عند العرب، وهو مقام السهولة والصدق في أي نمط إبداعي، ولا عبْرة لأي مرض نفسي في مكوناته... كما تبينا من تجربة جرير التي سبق ذكرها. فالأمراض النفسية، ثم الجسمية تؤدي إلى التشتت في التركيز الذهني، وفتور العاطفة ثم اضمحلالها... أما تعطل بعض الحواس كفقدان البصر، فله شأن آخر في الإبداع... فالله سبحانه إذا ابتلى بعض الناس بحاسه عوّضهم عنها؛ فأرهف حاسة أخرى... كما نراه عند أبي العلاء المعري - مثلاً - ؛ أما فرط الحساسية الشديدة عند العباقرة فليس مرضًا نفسيًا، وكذلك هو سلوك بعضهم لا يمكن أن يوصف بالشذوذ إذا لم يتوافق مع السلوك الاجتماعي العام ومع الطبع السليم، والموهبة الفطرية التي تلهم المبدع إبداعه بعفوية ومرونة، وإن لا يمتنع أن يورّث ذلك من آبائه ولهذا، ظل الطبع المؤاتي من خصائص التكوين النفسي في الذات المبدعة، وأساس الإبداع عند

العرب كما يتضح لنا من قول ابن رشيق: «واستطرفوا ما جاء من الصنعة نحو البيت والبيتين في القصيدة بين القصائد؛ يستدل بذلك على جودة شعر الرجل؛ وصدق حسه، وصفاء خاطره؛ فأما إذا كثر فهو عيب يشهد بخلاف الطبع». ثم قال عن سبب تسمية الأعشى بصنّاجة العرب: «سمي صناجة لقوة طبعه، وحلية شعره؛ يخيل لك إذا أنشدته أن آخر ينشد معك. ومثله من المولدين بشار بن برد؛ تنشد أقصر شعره عروضًا وألينه كلامًا فتجد له في نفسك هزة وجلبة من قوة الطبع».(٦٧)

والآراء الواردة في هذا الشأن تثبت أن الذات المبدعة كما افترضها النقاد العرب بعد شعرائهم لا تقوم على التناحر مع الوسط المحيط، وهو ما أطلقنا عليه المجال الحيوي. فالمُبدع- غالبًا- يطلب الرضا الاجتماعي لإبداعه... وهو يسعى ما وسعه الجهد لجعل رغباته المخبوءة التي ظهرت في إبداعه وسيلة إلى إعجاب الآخر بها ويصوره التي ابتكرها... وهي رغبات غير مكبوته ولا شاذة، على عكس ما انتهى إليه فرويد وجماعته. ولا شيء أدل على هذا من تطور التجربة الإبداعية بعد مرحلة الإشراق... فقد رأينا أن العديد من الشعراء العرب كان يجري العديد من التحويلات الفنية في الألفاظ والتراكيب والصور والمعاني لتصل إلى مرحلة الكمال في الإبداع، فيرضى عنها، ومن ثم يرسلها وقد أيقن برضا المجتمع عنها...

وهذا يعني أن الذات المبدعة تتوق إلى توفير عناصر الجمال للإبداع، وهي عناصر فنية ونقدية فردية وجماعية على صعيد الشكل في دقة الألفاظ وجودة التراكيب ورونق الديباجة ووشي الصورة وتناسق الإيقاع وانسجامه، وعلى صعيد الدلالة ووظائفها النفسية والاجتماعية والفكرية والفنية والفلسفية واللغوية... فكل من يمارس الإبداع لتحقيق اللذة الجمالية والمتعة الرائعة إنما يحاول الارتقاء بالحس الجمالي الذاتي، وعينه على الذوق الجمالي للآخر... ومن هنا يأخذ الإبداع مشروعيته الحقيقية في الحياة والكون في بقائه وديمومته... على أهمية ديمومته الجمالية وقد حقق غاية الفن للفن.

ونُقِرّ بأننا لم نناقش الإبداع من وجهة نظر الإيديولوجية الحديثة ومفاهيمها وإنما ناقشناها من وجهة نظر الذات المبدعة وسنعالجها من وجهة نظر المجال الحيوي. ولعلّ هذا ينقلنا إلى الحديث عن الإبداع في مقام المجال الحيوي باعتباره الاجتماعي والثقافي، بعد أن ذكرنا جملة من الدواعي الاجتماعية في مرحلة إعادة النظر مما تقدم. ولو تأملنا جيدًا في الدراسات النفسية الحديثة للإبداع الأدبي لما وجدنا فيها زيادة تذكر على ما جاء عند العرب القدماء(٦٨) كالذي نراه في مقولة لمصطفى سويف: «نحن نفترض أن الصراع الذي تتعرض له الشخصية بين أهدافها

الخاصة الـ (أنا) والهدف المشترك للجماعة الـ (نحن) يمكن أن يكون منشأ العبقرية كما أنه يمكن أن يكون منشأ الجنون، أو منشأ أية ظاهرة تدل على سوء التكيف».(٦٩)

وهذا النص النقدي يؤكد قيمة ما انتهى إليه النقاد العرب، وكذلك ما صدر عن الشعراء المبدعين من آراء وتصرفات وأشعار... فالشعر خاصة وأي نوع آخر من الإبداع عامة إنما هو استجابة طبيعية فطرية للتكوين النفسي... ولكن التجربة الذاتية ليست معزولة عن وسطها... في كل ما تحدثنا عنه... ومن هنا يصبح لزامًا علينا أن نتحدث عن المقام الثاني.

المقام الثاني: مقام المجال الحيوي للإبداع

لما كان الشعر عند العرب الوَعي الأوَّلي للمشاركة الجماعية، فإنه يعد قرينًا للإبداع الجماعي... ومن هنا نفهم لماذا كان العرب في الجاهلية يقيمون الولائم والأفراح بنبوغ شاعر فيهم؛ فهو لسانهم؛ يقيد مآثرهم ومفاخرهم، ويدفع الأذى عنهم.(٧٠)

ومن ثم فإن الإبداع لم يعد تجسيدًا حيًّا وصادقًا للفطرة والطبع والموهبة (التكوين النفسي) فحسب؛ وإنما هو جزء لا يتجزأ من الوسط الذي نشأ فيه. فالمبدع أيًّا كان في كل زمان ومكان كائن اجتماعي له وسطه الزماني والمكاني والثقافي...

ولهذا فالوسط هو ذلك المجال الحيوي الذي تتعالق فيه مكونات إبداعه، وتتيح لعناصره كي تنمو في بيئة مؤاتية لتنشأ عنها سلسلة دلالية مفيدة وجذابة، ولاسيما حين تتشبع بالقيم والوظائف التي تجعلها أكثر اختراعًا أو ابتكارًا... وحينما تأكد لدينا أن لكل إبداع علاماته الخاصة به، فإنّ الإبداع الأدبي الذي ينشأ في وسط ما يتخذ لنفسه صورة ذلك الوسط... ومن هنا نفهم أن بيت الشِّعر الذي أنتجته اليد الماهرة غدا الأساس الذي يشكل البيت الشعري في القصيدة العربية؛ وهو يتميز بوحدة معنوية جزئية مستقلة؛ لأنه يحاكي الأصل الذي تشبه به... مثلما تحاكي القصيدة بيوت أُسَر القبيلة أو الحي؛ كل بيت أو خيمة تقف شامخة مقابل أختها... وهكذا كانت تنشأ القصيدة الشعرية وسياقاتها الدلالية لتحاكي حياة المجتمع الجاهلي ونمط تفكيره، مثلما تحاكي مشاعر مبدعها وتجاربه وثقافته... علمًا أن تجاربه وخبرته وثقافته وبخاصّة لغته وأساليبها ذات صلة كبرى بالوسط الاجتماعي... وهذا وحده يوضح لنا بكل جلاء اختلاف لهجات القبائل العربية على الرغم من أنها تنتمي إلى جذر واحد، مثلما ينتمي أبناؤها إلى أبٍ واحد...

فالسياقات الدلالية، والأنماط الإبداعية الشكلية تتأثر بالذات المبدعة دون أدنى ريب، حتى تتميز بصمة كل مبدع

وطريقته من غيره، ومن ثم تتأثر بالوسط المحيط لتظهر بعض السمات المشتركة على جماعة دون جماعة... وقد أدرك هذا البعدَ الحيويَّ الناقدُ العظيم ابن سلام (ت ٢٣١هـ) فقسم طبقات الشعراء تبعًا للبعد الزماني والثقافي والبيئي... فجعل للجاهليين طبقات غير طبقات الإسلاميين؛ وللمذاهب طبقةٌ غير طبقة شعراء للقرى... وكذلك خصّص المتميّزين بغرض ما بطبقة خاصة، كطبقة أصحاب المراثي.(٧١)

فابن سلام يرى أن الإبداع محكوم بالوسط الذي يعيش فيه؛ ويتغذى منه؛ ومن ثم فهو يوحي بالعديد من دوافع الشعر؛ كالعصبية القبلية، والتكسب، والالتزام بمذهب ما فكري أو ديني... وإن لم يتحدث بشكل مباشر عن الإبداع ومراحله كما فعل غيره من النقاد؛ لأن سبيله إلى تصميم الكتاب يختلف عن سبيل الآخرين- فهو يعتمد مفهوم الفحولة في الشعر وفقًا لمفهوم التأليف في عصره.

فالمبدع في مقام المجال الحيوي ينظر بعين ذاته، ويجول في خاطر ذهنه صورة كل متلق لإبداعه؛ فتشرئب نفسه إلى الرغبة في الكمال لإرضاء الآخر، ويتوثب عقله إلى غايات كبرى حتى لايتلقاه الآخر بالنقد...و...

ومن هنا يتداخل المقام النفسي للذات المبدعة التي تستجيب بسرعة كبرى للفطرة السليمة والطبع المؤاتي، وتتفاعل مع الدوافع المتنوعة لتعيش مراحل الإبداع الثلاث (الاستعداد والكمون والإشراق)... في مقام المجال الحيوي الاجتماعي والثقافي؛ والسياسي والاقتصادي والديني... أي أن التجربة الإبداعية تدخل في مفهوم نظرية الكم التي تلغي الحدود بين الذات والمجتمع؛ وبين الزمان والمكان... على اعتبار أن المتلقي أو الآخر الاجتماعي الفكري الناقد يطوف دائمًا في تجربة الذات المبدعة الملهمة... فالآخر حاضر في مخيلة صاحبها، معانق لهمومه وتطلعاته؛ قابض على أفكاره وطرائق كلامه...

لهذا كلّه لا يدع إبداعه يسير بين الناس حتى يعاود فيه النظر مرة بعد مرة؛ فيدخله معترك التنقيح والتثقيف والتجويد؛ والمداراة؛ والعمل بمقولة: لكل مقام مقال... والبلاغة مخاطبة مقتضى الحال... فيختلط الشعور باللاشعور، والوعي باللاوعي... والشعور بالعقل المجرب الخبير الذي تتحكم به الرؤى الذاتية الكثيرة، ولاسيما رؤى الآخر... ولهذا تتحول وظائف الإدراك والموهبة والمعرفة والنشاط ورهافة الذوق... و... من وظائف ذاتية صرفة إلى وظائف اجتماعية... باعتبارها جزءًا من آليات تراكم الثقافة والإبداع، ثم تبلغ ذروتها في وظيفة التقويم أو محاكمة الإبداع للنظر فيه.

ومن يدقق في كل ما تقدم يتبين له

أهمية مقام المجال الحيوي في الوصول بالإبداع إلى صفة الجمال الرائع، والكمال المطلق. وقد عبر عن ذلك مصطفى سويف فقال: «يظن البعض أن حركة الشاعر في إبداع القصيدة تتم ببلوغه البيت الأخير، أو الصورة الأخيرة التي يرضاها لها، وهذا خطأ. فالنصوص والشواهد تدل على أن الشاعر يخطو خطوة أخرى بعد الفراغ من آخر بيت في القصيدة؛ هذه الخطوة هي محاولة بناء (نحن)؛ فإن رضا الآخرين عن قصيدته، وقبولهم لها معناه أن الآخرين قد تغير بمعنى ما؛ بحيث أصبحوا أقرب إليه مما كانوا من قبل. وقد يسَّرت القصيدة هذا الاقتراب. وعلى هذا الأساس يمكن أن نفسر إلحاح الشاعر في أن يعرض أعماله علينا»؛ [72] ومن ثم ينتهي في تصوره للإبداع أنه إبداع اجتماعي [73] في الوقت الذي كان إبداعًا ذاتيًا.

إننا نؤمن بأن الإبداع (Creation) يتصف بالمعيار الاجتماعي الثقافي الأصيل، ويقترن بالذات المبدعة في آن معًا؛ وهذا هو منطق الإبداع، ولا يمكن أن يكون إلا كذلك. فهو يكتسب ملامح الذات المبدعة، وهو صدى حقيقي للمجموع الاجتماعي التاريخي الواقعي.. هكذا عرفه القدماء كما أوضحناه، وهكذا عرفه المحدثون عربًا وأجانب.. فالإبداع عند هيجل موجه «إلى الأمة في نطاقها العريض، وموضوعه إنما هو الإنسان نفسه، بل الحياة الإنسانية». [74]

ولا شك أن الأبحاث الجارية على الإبداع ما زالت تؤكد أهمية الدواعي الاجتماعية والثقافية في الإبداع.. أي مازالت تصر على مفهوم المجال الحيوي الذي ينشأ فيه.. لأن مفهوم إعادة النظر يثبت نفسه على أنه إبداع اجتماعي يتوخى الآخر، علمًا أن أي فن مهما كان نوعه إنما هو «نشاط إبداعي من شأنه أن يصنع أشياء أو ينتج موضوعات».. [75] والفنان عند تولستوي وبليخانوف هو نتاج تأثير المحيط الذي يعبر عنه في صورة محددة ينقل فيها أفكاره ومشاعره إلى الناس [76] فالمجال الحيوي كامن في الذات المبدعة وعيًا شعوريًا أو لا شعوريًا، وكأنها القرين الذي لا يفارقه، والإبداع ليس إلا تجسيدًا لكليهما..

ومن هنا لا يمكن عزل المبدع عن المجتمع، والخلوة التي أصرَّ عليها النقاد العرب كأحد دوافع الإبداع لا تعني أن ينفرد المبدع ببرجه العاجي -كما يقال- أو أن يبقى وحيدًا لأنه لا يكتب فقط لنفسه.. فالخلوة أو ما يعرف في علم النفس الحديث بالعزلة والانفراد هي حالة من حالات الإلهام والإشراق التي تدفعهم إلى إنجاز إبداعهم باعتباره رسالة إلى الناس.

وهذا لا يعني أن نقلل من قيمة الإبداع في دلالته الفنية الشكلية؛ أو ما عرف بمبدأ الفن للفن حينًا وبالمذهب الشكلي حينًا آخر... فالمبدع يتوخى قبل أي غاية أخرى أن يحقق غايته الفنية في اكتمال عناصر إبداعه الجمالية... ولكنها إحدى الغايات وليست الغاية النهائية.[٧٧]

ولسنا الآن في مناقشة قضية الشكل والمضمون عند المبدع؛ وما دار حولها من خلاف عند النقاد الغربيين المحدثين، وتبعهم في ذلك عدد غير قليل من العرب، إنما نشير إلى ذلك في معرض اتصال الإبداع بالأفكار الاجتماعية والثقافية المتعددة دون أن ينفك لحظة واحدة عن مقام الذات المبدعة...

ومن هنا نقول: إن المبدع يسعى إلى تحقيق التفرد والتميز لإبداعه الجديد وقد حاز صفات البهاء والصفاء والزينة، وجبل بماء الرونق، وأريج الزهر، وفاح بعبير الأفكار الراقية المخترعة التي يلتذ الناس بها ويحكمون له بالتقدم... فالإبداع الجميل لا يُمنح صفة الجمال إن لم يعترف المجتمع به... مهما تقوّل النقاد من أقوال حول تخلية المضمون من الحكم على النص الإبداعي.

ولعلّ هذه المسألة تذكرنا بقضية شياطين الشعر التي عرفها العرب منذ القديم؛ فلما عجزوا عن إدراك طبيعة الذات المبدعة؛ وأثر المجال الحيوي في الإبداع نسبوا الإلهام والوحي بالقول إلى الشياطين والجن... ومنهم من نسب الإلهام إلى السحر والكهانة؛ وكلاهما من صنع الكهنة الذين يملكون قدرات خارقة[٧٨]...

ولم تعد هذه القضية مجهولة، ويكفي أن نشير إلى أن الجاهليين اعتقدوا أن لكل شاعر رئيًا من الجن يلهمه الشعر... وكان شيطان حسان من بني الشيصبان إحدى قبائل الجن كما يقول:[٧٩]

ولي صاحب من بني الشّيْصَبان
فطَوْرًا أقُولُ، وطورًا هُوَهْ

ثم لما كان اعتقادهم بذلك جازمًا، ولم يدركوا عظمة القرآن الكريم نسبوه أيضًا إلى الجن مرة، وإلى السحر مرة أخرى، وإلى الكهان مرة ثالثة؛ لأنهم اعتقدوا فيه ما اعتقدوه بالشعر؛. ولما نفى القرآن الكريم عن الرسول الكريم أي صفة من ذلك كان يدل على مفهوم القوم للإبداع النابع من الذات المبدعة أو من أثر المجال الحيوي وفق ما تشي به نسبة القرآن إلى الكهان والشعراء، فقال تعالى: ﴿وما تنزلت به الشياطين﴾... هل أنبئكم على من تنزلُ الشياطين﴾ تنزل على كل أفّاك أثيم﴾ (الشعراء ٢٦/ ٢١٠ و٢٢١-٢٢٢)، وقال تعالى: ﴿فقال الذين كفروا منهم: إن هذا إلا سحر مبين﴾ (المائدة ٥/ ١١٠) وقال:

﴿وجعلوا بينه وبين الجنَّة نسبًا﴾ (الصافات ١٥٨/٣٧) وقال عز وجل: ﴿وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون❁ ولا بقول كاهن قليلاً ما تذكَّرون❁ تنزيل من رب العالمين❁ ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل❁ لأخذنا منه باليمين﴾ (الحاقة ٤١/٦٩-٤٥)...

ومن ثم بلغ التخبط بالمشركين أن نعتوا الرسول الكريم (ﷺ) بالجنون... فعجزهم عن إدراك المعجزة البيانية، ورطهم بأحكام سبقوا بها بعض النقاد الغربيين الذين ربطوا بين العبقرية والجنون... على الفارق بين الإعجاز الإلهي الممثل بالقرآن الكريم وبين النصوص البشرية الإبداعية، وحكى القرآن ذلك على ألسنتهم، فقال سبحانه: ﴿ويقولون: أئنا لتاركو آلهتنا لشاعر مجنون﴾ (الصافات ٣٦/٣٧) وقال: ﴿ثم تولَّوا عنه، وقالوا: مُعَلَّم مجنون﴾ (الدخان ١٤/٤٤).

وعلى الرغم من أن مسألة شياطين الشعر قد ظهر أمرها؛ فإن مكانتها المجازية التي انزاحت إليها في الدلالة من جهة الأثر المتميز ظلت كامنة في نفوس العرب، فقد نسب الفرزدق شعره على المجاز إلى الشيطان؛ ليدل على تميزه، حيث قال في صفة أشعاره:[٨٠]

كأنَّها الذهب العِقْيَان حَبَّرها
لسانُ أشعرِ أهلِ الأرضِ شَيْطانا

وأيًّا كان أمر شياطين الشعر؛ فهم أكثر إفادة من شياطين البشر الذين أضلَّهم الله عن جادة الحق؛ ولم يعترفوا بأن الذات المبدعة بكل ما تتميز به من قدرات إبداعية خَلَّاقة تستجيب بفطرتها لدواعي الإبداع الذاتية بمثل ما تستجيب للدواعي الاجتماعية والثقافية والطبيعية... فالذات المبدعة تنفعل بالموقف الاجتماعي المفرح والمحزن، وبالموقف الوطني الصادق، وتتألم من موقف الخيانة والانهزام... فهي كتلة من المشاعر والأحاسيس والأفكار تتحرك في بحر متلاطم من الكتل الذاتية والاجتماعية الأخرى... وترتبط بها بالفطرة والعادات والقوانين...

لذا؛ فالإبداع يعيش وينمو ويتطور بين مقامين مقام الذات المبدعة ومقام المجال الحيوي؛ هكذا قال الأجداد العرب شعراء ونقادًا، وهكذا انتهى إليه كثير من الدارسين المحدثين، ولا مكان للشذوذ والانحراف والمرض في عملية الإبداع عند العباقرة...

تلك هي رؤيتنا للإبداع في ماهيته ومراحله ومستوياته في التراث العربي؛ وهي رؤية تعزز الثقة به؛ وتؤكد أنه أداة فعل وتغيير وتثقيف؛ أفاد منه الغرب أكثر مما أفدنا منه؛على الرغم من أن رجال الثقافة المعاصرين تنكروا له... والله من وراء القصد.

الحواشي

(١) لسان العرب -مادة(بدع).

(٢) مجموع أشعار العرب،ص٨٧.

(٣) شعر الأحوص الأنصاري، ص١٥٧

(٤) انظر لسان العرب -مادة (بدع).

(٥) انظر لسان العرب -مادة (خرع).

(٦) انظر لسان العرب - مادتي- (بكر وعذر).

(٧) انظر لسان العرب -مادة (خلق).

(٨) انظر لسان العرب -مادة (صنع).

(٩) انظر لسان العرب -مادة (ولد).

(١٠) ديوان الشماخ بن ضرار،ص ٢٢٣.

(١١) العمدة،ج ١/ص٢٦٥.

(١٢) العمدة، ج١/ص١١٦.

(١٣) العمدة، ج١/ص٢٦٢

(١٤) العمدة، ج١/ص٣٦٢، وانظر ديوان امرئ القيس ص ٣١.

(١٥) انظر مثلاً: الوساطة ص٣٤، وتحرير التحبير ص١٠٢ و١١١و١١٦، والإيضاح ص٢٤٨، وهناك عدد من الأدباء والبلاغيين جعلوا البديع عنوان كتب لهم مثل (بديع التبريزي) و(البديع لأسامة بن منقذ) وكتاب (البديع) لابن المعتز قبلهم جميعاً؛ انظر تحرير التحبير ص١٦و١٨و٥٩.

(١٦) انظر الشعر والشعراء ج١/ص٨٢، والوساطة ص١٨، والعمدة ج١/ص١٢٩، والأسس النفسية للإبداع الفني ص١٧٥/.

(١٧) الشعر والشعراء، ج١/ص٩٠، وانظر الصناعتين ص١٧٩-١٨٠، والموشح ص ٤٥٨.

(١٨) العمدة، ج١/ص٢١٤.

(١٩) انظر طبقات فحول الشعراء ج١/٥ والعمدة، ج١/ص٤١-٤٢ والأغاني، ج٩/ص١٠٨، و١٦ص/٢٧٩، والصناعتين ص٣٢.

(٢٠) الأغاني ١٩/ ٧ وانظر العمدة، ج١/ص٩٥-٩٨ و١١٦، والموشح ص٤٥١ و٤٥٨-٤٥٩.

(٢١) البيان والتبيين، ج٣/ص٢٨ وانظر فيه ج١/ص٩٦، والصناعتين، ص٦١.

(٢٢) انظر العمدة، ج١/ص١٩٥-١٩٦، ولسان العرب -مادتي- (رجل -بده).

(٢٣) انظر العمدة، ج١/ص١٨٩ والإمتاع والمؤانسة ج٢/ص١٣٢.

(٢٤) الأغاني ج ١٨/ ٢٢، وديوان ذي الرمة (على ترتيب القصائد في الخبر) ١٣٣٢/٢ و٩/١ و٣٦٩ وتمام الأبيات فيه وروايتها كما يأتي:

١- خليليَّ عوجا من صدور الرواحل

بجمهور حُزْوى فابكيا في المنازل

٢- أأن ترسَّمْتَ من خَرْقاء منزلةً

ماء الصبابة من عينيك مسجوم

٣- ما بالُ عينك منها الماءُ ينسكب
كأنه من كُلى مَفْريّةٍ سَرَبُ

(٢٥) العمدة، ج١/ص٢١٠-٢١١.

(٢٦) العمدة، ج١/ص٢٠٤ وانظر الشعر والشعراء ج١/ص٧٨-٨٢.

(٢٧) العمدة، ج١/ص٢٠٧.

(٢٨) العمدة، ج١/ص٢٠٧.

(٢٩) العمدة، ج١/ص٢٠٧، وانظر الشعر والشعراء ج١/ص٧٩.

(٣٠) العمدة، ج١/ص٢٠٧ وانظر فيه ص٥٠-٥١.

(٣١) الأغاني ج٨/٣٠ وراجع حاشية (٦٦) مما يأتي.

(٣٢) الشعر والشعراء ج١/ص٨١ وانظر فيه ٨٠، والعمدة ج١/ص٢٠٨، والصناعتين ص١٥٢.

(٣٣) العمدة، ج١/ص٢٠٦.

(٣٤) العمدة، ج١/ص٢١٤- ٢١٥.

(٣٥) العمدة، ج١/ص١١٩.

(٣٦) النقد الأدبي ٤٢.

(٣٧) انظر العمدة ج١/ص١٢٩-١٣١.

(٣٨) العمدة ج١/ص١٩٩.

(٣٩) الأدب الصغير ٦٢.

(٤٠) طبقات فحول الشعراء ج١/٥ وانظر العمدة، ج١/ص١١٧-١١٨، والصناعتين ص٢٣و١٥١-١٥٣.

(٤١) البيان والتبيين ج٢/ص١٠١ وانظر الوساطة ص٤١٣، ومنهاج البلغاء ١٨ فقد تداول الأدباء مصطلح الصناعة للشعر.

(٤٢) انظر البيان والتبيين ج٢/ص١٠٠، والعمدة، ج١/ص٢٥ و٩١-٩٢ و٩٨، والصناعتين، ص١٥١-١٥٤، ونقد الشعر ١٨.

(٤٣) الشعروالشعراء ج١/ص٩٠.

(٤٤) الشعر والشعراء ج١/ص٨٨.

(٤٥) انظر العمدة، ج١/ص١٢٩.

(٤٦) البيان والتبيين، ج٢/ص١٣، وانظر العمدة، ج١/ص١٣٣.

(٤٧) الحيوان، ٣/ص٦١-٦٢، والشعر في الموشح ١٦ هو وغيره، وانظر الموشح ص٤٥٠-٤٥٤.

(٤٨) الموشح، ص٤٥١.

(٤٩) شرح ديوان كعب بن زهير ٥٩-٦٠ وانظر الخبر والأبيات في طبقات فحول الشعراء،ج١/ص١٠٤-١٠٥ والأغاني ج٢/ص١٦٥، والموشح ١٦.

(٥٠) الإمتاع والمؤانسة، ج٢/ص١٤٢.

(٥١) العمدة، ج١/ص١٩٣.

(٥٢) الوساطة ١٥ وانظر فيه ص١٦ و٥٠ و٤١٣-٤١٤، والعمدة، ج١/ص١٢١-١٢٢ و١٢٩.

(٥٣) العمدة، ج١/ص١٩٧ -١٩٨.

(٥٤) العمدة، ج١/ص٢٠٠ وانظر الوساطة ١٦.

(٥٥) انظر العمدة، ج١/ص١٩٦-١٩٧، والوساطة ص٧١ و١٠٠ و٤١٤، وتحرير التحبير ص٤٠٦-٤٠٧.

(٥٦) ديوان الفرزدق ص٤٩٢ وهو بيت من جملة أبيات تتحدث عن رواية الشعر، وانظر فيه ص٤٢٢، وانظر الأغاني ج٩/٧٨، والأدب الصغير ١٧-١٨.

(٥٧) الأدب الصغير ١٦-١٧ و٦١ على ترتيب المقبوسين.

(٥٨) انظر العمدة، ج٢/ص٣٠٦-٣٠٨، والموشح ص٢٧٩ و٤٥٣ و٤٥٧-٤٥٩.

(٥٩) سيكولوجية الإبداع ٩١ (مجلة المعرفة).

(٦٠) انظر العمدة، ج١/ص١٢٩ -١٣٦و١٨٩-٢١٥.

(٦١) الإبداع الشعري في النقد العربي ٢٧، وانظر البيان والتبيين ج١/ص٢٠٨، والموشح ص٤٥١.

(٦٢) الإبداع وتربيته ٢٠ عن كتاب (في الإبداع الفني ٣٢).

(٦٣) لمحات نفسية في القرآن الكريم، ص ١٢٨.

(٦٤) الثورة الفرويدية ٨٥ عن كتاب (في الإبداع الفني ٣٣).

(٦٥) ذات الكاتب الإبداعية وتطور الأدب ٩١.

(٦٦) العبقرية في الفن ص٥٠-٥١ وراجع حاشية (٣١و٣٤) مما تقدم.

(٦٧) العمدة ج١/ص١٣٠ -١٣١.

(٦٨) راجع ما تقدم (مضمون حاشية ٣١ و٣٤).

(٦٩) الأسس النفسية للإبداع الفني، ص١٢٦.

(٧٠) انظر العمدة، ج١/ص٦٥، وراجع ما ورد في طبقات فحول الشعراء ج١/ص٢٤.

(٧١) انظر طبقات فحول الشعراء (طبقات الجاهليين ٥١-٢٠٢ في عشر طبقات؛ في كل طبقة أربعة شعراء) في طبقة أصحاب المراثي ص٢٠٣-٢٤٤. أما طبقات شعراء القرى فتحوي عدداً من شعراء المدينة، ومكة، والطائف والبحرين ص٢١٥-٢٧٨، ثم ذكر طبقة شعراء اليهود ص٢٧٩-٢٩٦، ومن ثم ذكر طبقات فحول الإسلام ص٢٩٧-٧٩٧ في عشر طبقات لكل طبقة أربعة شعراء.

(٧٢) الأسس النفسية للإبداع الفني، ص ١٤٥.

(٧٣) الأسس النفسية للإبداع الفني، ص ١٤٩.

(٧٤) مجلة المعرفة السورية ص٧١ عدد ١٨٦.

(٧٥) مشكلة الفن، ص٢٣.

(٧٦) انظر الأدب الثوري ٨-١٥.

(٧٧) انظر مبادئ علم الجمال ص١٢٣-١٢٤.

(٧٨) انظر جمهرة أشعار العرب ٤٧-٦٣، واللسان (شعر وجن وشطن وكهن) والحيوان ج١/ص١٥٢-١٥٣ و٢٩٩-٣٠٠، ورسالة الغفران ص٢٤٠ و٢٤٤، والحيوان في الشعر الجاهلي ص١٥٨-١٨٣.

(٧٩) ديوان حسان بن ثابت ص٣٩٧، واللسان (شصب).

(٨٠) ديوان الفرزدق، ص٦٢٣ وانظر الأغاني ج١/ص٩٨ و٢٢/٣٣٩ وثمار القلوب ٥٠ و٧٠ و٧٢.

المراجــع والمصــادر

١- الإبداع الشعري في النقد العربي -ثائر حسن جاسم- دار الرائد العربي -بيروت- ط١-١٩٨٧م.

٢- الأدب الثوري عبر التاريخ -محمد مفيد الشوباشي- مطبعة دار الهلال- القاهرة- د/ت.

٣- الأدب الصغير (ضمن الأدب الصغير والأدب الكبير) لابن المقفع -تحقيق د. إنعام فوال- دار الكتاب العربي -بيروت- ط١-١٩٩٤م.

٤- الأسس النفسية للإبداع الفني؛ في الشعر خاصة -مصطفى سويف- دار المعارف بمصر- القاهرة -١٩٦٩م.

٥- الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني -دار إحياء التراث العربي بيروت -د/ت.

٦- الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي - صححه أحمد أمين وأحمد الزين- منشورات دار مكتبة الحياة -بيروت- د/ت.

٧- الإيضاح في علوم البلاغة -للقزويني- منشورات محمد علي بيضون -دار الكتب العلمية- بيروت- د/ت.

٨- البديع -لابن المعتز- عني بنشره إغناطيوس كراتشقوفسكي -منشورات دار الحكمة- دمشق- د/ت.

٩- البيان والتبيين للجاحظ -تحقيق عبد السلام محمد هارون- لجنة التأليف والترجمة والنشر- صورة عنها- (المجمع العلمي العربي الإسلامي) -بيروت- ط٤- د/ت.

١٠- تحرير التحبير -لابن أبي الإصبع- تحقيق د. حفني محمد شرف -المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية- وزارة الأوقاف -القاهرة- ١٩٩٥م.

١١- ثمار القلوب -للثعالبي- تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم -دار المعارف بمصر- القاهرة- ١٩٨٥م.

١٢- جمهرة أشعار العرب -لأبي زيد القرشي- تحقيق علي محمد البجاوي-القاهرة- د/ت.

١٣- الحيوان -للجاحظ- تحقيق عبد السلام محمد هارون- المجمع العلمي العربي- بيروت - ط١- ١٩٦٩م.

١٤- الحيوان في الشعر الجاهلي -د.حسين جمعة- دار دانية للطباعة- دمشق -ط١- ١٩٨٩م.

١٥- ديوان امرئ القيس -تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم- دار المعارف بمصر - القاهرة- ط٤ -١٩٨٤م.

١٦- ديوان حسان بن ثابت -تحقيق سيد حنفي حسنين- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة-١٩٧٤م.

١٧- ديوان ذي الرمة -تحقيق د.عبد القدوس أبو صالح- مطبوعات مجمع اللغة العربية- دمشق ١٩٧٢م.

١٨- ديوان الشماخ بن ضرار -تحقيق صلاح الدين الهادي- دار المعارف- القاهرة- ١٩٧٧م.

١٩- ديوان الفرزدق -شرح علي فاعور- دار الكتب العلمية- بيروت -ط١- ١٩٨٧م.

٢٠- ذات الكاتب الإبداعية وتطور الأدب - خرابتشينكو- ترجمة نوفل نيوف -وعاطف أبو جمرة- وزارة الثقافة- دمشق-١٩٨٠م.

٢١- رسالة الغفران -للمعري- تحقيق د.بنت الشاطئ- دار المعارف -القاهرة- ط١- ١٩٩٠م.

٢٢- سيكولوجية الإبداع -تامر إسماعيل سفر- مجلة المعرفة السورية -دمشق- عدد ٤٧٠- تشرين الثاني ٢٠٠٢م. ٢٣- شرح ديوان كعب بن زهير -تحقيق (عباس عبد القادر)- دار القومية للطباعة والنشر- القاهرة -١٩٦٥م.

٢٤- شعر الأحوص -تحقيق عادل سليمان جمال- الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر- القاهرة -١٩٧٠م.

٢٥- الشعر والشعراء -لابن قتيبة- تحقيق أحمد محمد شاكر- دار المعارف بمصر - القاهرة- ط٢-١٩٦٦م.

٢٦- كتاب الصناعتين -لأبي هلال العسكري- تحقيق د.مفيد قميحة -دار الكتب العلمية- بيروت -ط٢- ١٩٨٩م.

٢٧- طبقات فحول الشعراء -لابن سلام- شرح محمود محمد شاكر- مطبعة المدني - القاهرة- ط١ -١٩٧٤م.

٢٨- العبقرية في الفن -مصطفى سويف- دار القلم -مصر- د/ت.

٢٩- العمدة -لابن رشيق- تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد -دار الجيل- بيروت - ط٢- ١٩٧٢م.

٣٠- في الإبداع الفني- إسماعيل الطه- دمشق -ط١- ١٩٩٧م.

٣١- لسان العرب -لابن منظور- دار صادر - بيروت- ١٩٥٥-١٩٥٦م.

٣٢- لمحات نفسية في القرآن الكريم -عبد الحميد محمد الهاشمي- مكتبة رحاب - الجزائر- د/ت.

٣٣- مبادئ علم الجمال -شارل لالو- ترجمة مصطفى ماهر -مصر- ١٩٥٩م.

٣٤- مجلة المعرفة السورية -دمشق- عدد ١٨٦ -لعام ١٩٧٧م.

٣٥- مجموع أشعار العرب -بعناية وليم بن الورد- دار الآفاق الجديدية- بيروت- ط١-١٩٧٩م.

٣٦- مشكلة الفن -زكريا إبراهيم- دار الطباعة الحديثة -القاهرة- ١٩٧٦م.

٣٧- ابن المقفع بين حضارتين -د. حسين جمعة- المستشارية الإيرانية بدمشق - دمشق- ٢٠٠٣م.

٣٨- منهاج البلغاء -لحازم القرطاجني- تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة -دار الغرب الإسلامي- بيروت -ط٢- ١٩٨١م.

٣٩- الموشح للمرزباني -دار الفكر العربي- القاهرة- د/ت.

٤٠- الموشى -للوشاء- شرح عبد الأمير علي مهنا- دار الفكر اللبناني- بيروت- ط١- ١٩٩٠م.

٤١- النقد الأدبي -أحمد أمين- دار الكتاب العربي- بيروت - ط٤- ١٩٦٧م.

٤٢- نقد الشعر -قدامة بن جعفر- تحقيق كمال مصطفى- مكتبة الخانجي بمصر- ١٩٦٣م.

٤٣- الوساطة للقاضي الجرجاني -تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي -دار القلم- بيروت- د/ت.

ملف العدد

٨٧

«كيف نكتب التاريخ؟» «في الماضي والحاضر والمستقبل»

عبّود قـرة *

«كيف نكتب التاريخ»

تعريف: جاء في كتاب «قطر المحيط» لبطرس البستاني(١) تحت كلمة أَرَخَ مايلي:

- أَرَخَ الكتاب يأرُخهُ أَرْخاً: وقّتَهُ.

أرَخَ الكتاب وأرَخَهُ إيراخاً: كأرَخَهُ وورّخَهُ لغة في أرَخَهُ.

الأُرْخَةُ: اسم من أرَخَ الكتاب.

التأريخ: تعريف الوقت. قيل هو قلب التأخير وقيل ليس بعربي جمع تواريخ.

(*) عبود قرّة: باحث في التراث من سورية، عضو الجمعية الكونية السورية.

نحن نقول:

التاريخ: الهلال بالآكادية (العمورية في بلاد الرافدين نحو عام /٢٠٠٠/ق.م). كان القمر يستعمل للتوقيت، وكان الشَّهْرُ ويعني القمر باللغات السامية القديمة فأخذوه كعلاقه على التوقيت وكان الشهر يبتدئ من أول ظهور الهلال إلى ثاني ظهور له، ودعي ذلك الشهر واتخذ مبدأ للتوقيت وتسجيل وتدوين الأحداث والوقائع. وعلى هذا يكون الشهـر الزمن الذي بين ظهـور هـلالين[٢] وهو ينزل في كل ليلة منزلاً من المنازل الثمانية والعشرين ثم يستتر، ثم يتجاوز الشمس فيسمى هلالاً وفي ذلك قوله تعالى: (والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم)[٣] يريد أنه كل ليلة ينزل منزلاً منها حتى يصير كأصل العذق للنخل وهو العرجون، إذا قدم الورق واستقوس.

وقد اختلف العلماء في أصل لفظه، فذهب قوم إلى أنه عربي، وأن معناه نهاية الشيء وآخره، يقال: فلانٌ تاريخ قومه، إذا انتهى إليه شـرفـهُـمُ، وعليه يدل كـلام صاحب «مواد البيان» وابن حاجب النعمان في «ذخيرة الكُتّاب». ونقل الشيخ علاء الدين بن الشاطر الدمشقي في «زيجه» عن بعض أهل اللغة أن معناه التأخير فيكون مقلوباً منه.

ويقال منه: أرخت وَوَرّخَتْ بالهمزة والواو، لغتان، ولذلك قالوا في مصدره: تاريخ وتوريخ. وقال في «ذخيرة الكُتّاب»: أرَّخْت لغة قيس، وورخْتُ لغة تميم.

وقال أبو هلال العسكري في كتاب الأوائل: «ولا تكاد ورَّخْت تستعمل اليوم»....

وقال الشيخ أثير الدين أبو حيان في «شرح التسهيل»: «والتاريخ هو عدد الليالي والأيام بالنظر إلى ما مضى من السنة أو الشهر وإلى ما تبقى منهما»، وقال في «مواد البيان»: «وهو محقق للخبر (يقصد التاريخ)، دالٌ على قرب عهد الكتاب وبُعْدِه»[٤].

وقال محمد بن عمر المدائني في كتاب «القلم والدواة»: «أجمعت العلماء والحكماء والأدباء والكتاب والحساب على كتابة التاريخ في جميع المكتبات». وقال صاحب «نهاية الأرب»: ولا غُنْيَةَ عنه لأن التاريخ يستدل به على بُعْد مسافة الكتاب وقربُها، وتحقيق الأخبار على ماهي عليه. وقد قال بعض أئمة الحديث: «لما استعملوا الكذب، استعملنا لهم التاريخ». (سفيان الثوري) وقد اصطلح الكُتّاب على أنَّهم يؤرخون المكاتبات والولايات ونحوها مما يصدر عن الملوك والنواب والأمراء والوزراء وقضاة القضاة ومن نحا نحوهم.

وقال القضاعي في «عيون المعارف في تاريخ الخلائف»: كانت الأمم السالفة تؤرخ بالحوادث العظام وَبِمُلْكِ الملوك»... وبالجملة فالتواريخ لدى العرب قسمان، القسم الأول:

ما قبل الهجرة، وفيه تسعة عشر تاريخاً. من هبوط آدم[٤] حتى مبعث النبي قبل الهجرة بثلاث عشرة سنة وشهرين وثمانية أيام. وما بعد الهجرة وفيه تاريخ واحد وهو هلاك يزدجرد الثالث آخر ملوك الفرس وكان بعد الهجرة بعشر سنين وثمانية وسبعين يوماً[٥].

والمعروف عند العلماء أن ابتداء التاريخ بالهجرة كان في خلافة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بناء على طلب أبي موسى الأشعري. واستقر تاريخ الإسلام من الهجرة إلى شهر المحرم وهو أول السنة الهجرية. ويقع في عام ٦٢٢ للميلاد (السنة الميلادية)[٦].

أما التقويم الميلادي كما يفهم منه أن السيد المسيح (عليه السلام) قد ولد في السنة الأولى للميلاد وهي السنة التي ظهر فيها النجم وأتى المجوس إلى بيت لحم وزاروه وعلى هذا الأساس[٧] يجري العمل بين الأمم الأوروبية منذ سنة ٥٣٢ للميلاد وكانت قبلاً تؤرخ بحسب التاريخ السلوقي (منذ عهد الإسكندر المكدوني) وبعضهم ببناء أنطاكية، وغيره.

مفهوم التاريخ:

ليس التاريخ مجموعة عشوائية من الأحداث والمصادفات والوقائع، ولا هو خاضع لضرورة حتمية متواترة، بل إن التاريخ تحكمه قوانين عامة اجتماعية يكون فيه للإرادة الإنسانية دورها الأول، لأن علم التاريخ هو مفهوم النشاط الإنساني عبر الزمن. فهو علم نشاط الشعوب البشرية من أمم وأقوام وقبائل... إلخ.

وهذه الشعوب رغم اختلافها في نواح عدة، إلا أنها متساوية من الناحية التاريخية لأن تطورها جميعاً نحو المدنية يخضع لقوانين تاريخية واحدة[٨].

فالتاريخ هو سجل البشرية، واسع سعة الحياة ذاتها. ولا بد لمن يتصدى لكتابته أن تكون نظرته شاملة شمول الحياة نفسها، وإلا فإنه لا يجد سبيلاً عن قسر الواقع والمعطيات والدلائل التاريخية على تأييد مذهب بعينه، أو رسالة بعينها سواء تعمّد ذلك أم لم يتعمد، مما يسبب تعارضاً مع المنهج العلمي للتاريخ، وتناقضاً مع التفسير الأحادي له[٩].

ومما يدخل في علم التاريخ ويساعد في كتابته: علوم الفلسفة، وعلم الآثار، وفقه اللغة، وعلم الاجتماع، وعلم أصول السلالات البشرية (الأثنولوجية)، وعلم خصائص الشعوب (الأثنوغرافية)، وعلم الإنسان (الأنتروبولوجية)، وكذلك علوم الجغرافية وعلوم الأرض، وعلم النفس.

وإني لآمل أن يعرف جيل اليوم وجيل الغد: أنَّ التاريخ ليس ماضياً ميّتاً وذكرى عابرة قديمة، إنما هو المادة التي منها يصنع الإنسان نفسه ويبني مستقبله[١٠].

إنَّ مفهوم التاريخ العلمي (التأليفي) يكون: بدراسة الأحداث وتأمل عواملها والغوص فيها بنظرة شاملة لتحليلها وإعادة تركيبها بشكل منطقي، بعد البحث عن السنن التي تُسَيِّرُ مجراها باكتشاف آفاق منسّقة منسجمة منطقية. فالتاريخ العلمي هو البحث عن الأسباب منذ أقدم العصور وخلال الأزمات العديدة التي أنتجت الحضارة ودفعتها إلى الأمام[11]. وهو ينحو إلى إرساء حقائق عامة تُستَخلَصُ من تنوع الأحداث، وإلى اكتشاف الأسباب العامة أو السنن الثابتة، أي الروابط المنظمة الدائمة التي تمكننا من فهم ومعرفة الأحداث، لأن البحث عن الأسباب العامة التي تؤثر على تطور المجتمع الإنساني والفردي يجب دراستها من ناحية قوانين التعايش الاجتماعي من جهة وثوابت السنن التي تحدد التطور التاريخي للمجتمع عبر العصور[12].

النظريات التاريخية والحضارية:

لقد ذهب كثير من مؤرخي الغرب: منذ القرن الثامن عشر إلى اعتبار تاريخ البشرية هو عملية تطور واحدة مستمرة، عبر الأزمنة التاريخية. وهذا التطور أدّى أخيرًا إلى المجتمع الغربي الذي يتخذونه عادة نقطة انطلاق إلى الخلف، وليست الأحداث التاريخية التي مرت في العصر القديم والعصر الوسيط إلاّ تمهيدًا للتاريخ الأوروبي الحديث الذي يعدّونه نهرًا كبيرًا تصب فيه روافد الماضي[13].

لكن الدراسات التاريخية التي تمت في أواخر القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين أظهرت أنَّ الحضارة الغربية ليست مركز التاريخ، وأن مفهوم الخط الواحد المتصل للتاريخ لا يتّفق والحقيقة. وليس صحيحًا أن تاريخ البشرية عملية تقدمية واحدة مستمرة، لأننا نلاحظ أن الحضارات الإنسانية في تغير دائم مستمر بوصفها وليدة الإنسان والطبيعة معًا، والطبيعة تهيِّئ إمكاناتها للإنسان، وهذا الإنسان بما أوتي من فكر ونشاط يستفيد منها ويطوعها حسب رغباته وإمكاناته، ومع ذلك تؤثر في تطور المجتمعات الإنسانية أسباب عدة منها:

١ – البيئة الطبيعية.

٢ – الطبائع الأنثولوجية.

٣ – مقتضيات الصراع من أجل الوجود والبقاء.

إن البيئة الطبيعية الناشئة عن طبيعة الأرض (التربة) وعوامل المُناخ وتضاريس الأرض والموقع الجغرافي هي عامل هام في التاريخ، لأن التاريخ الإنساني يغوص بجذوره كلها في الواقع المادي للأرض، فنحن نجد في خريطة العالم الحالي مناطق إنسانية حيّة التصقت بالأماكن

نفسها منذ زمن سحيق[١٤]، لذا كان للدور الذي تشغله البيئة أهميّة تاريخية كبرى حيث يمارس المناخ والتربة والنبات والحيوان (للإنتاج الغذائي) دورًا هامًا في النشاط الإنساني ويترك تأثيرًا فيزيائيًا نفسيًا مباشرًا ينعكس على تكونّ الطبائع. لأن الموقع الجغرافي يدفع الجماعات البشرية إلى التحرك والنشاط أو يحدّ من مجالاتها الحيويّة، لذا كانت البيئة عاملاً تاريخيًا قويًا[١٥]. فتحت تأثير البيئة الطبيعية والثقافة العقلية ومقتضيات الصراع من أجل البقاء إذ تتميز المجتمعات الكبيرة والأجناس البشرية بعدد من الخصائص النفسية (الطباع) التي تنتقل بالوراثة بصورة ملحوظة إلى الجماعة الواحدة كأفراد يؤلفون الأنموذج الخاص بذلك الجنس من وجهة نظر هذه الخصائص. فمنها الطبيعي كلون البشرة والعيون وشكل الجمجمة إلى آخر ماهنالك من الصفات الجسدية، ولكن أغلب الخصائص نفسي وهو الأهم وله علاقة بالذكاء والطباع[١٦].

إن الخصائص النفسية الفطرية (الغريزية) وراثية وثابتة نسبيًا صاغتها شروط البيئة. فهي تميّز كل شعب عن غيره من الشعوب، وتشكل المحركات الرئيسية في أوجه نشاطاتها المختلفة. أما الطبائع المكتسبة كالعادات والتقاليد الاجتماعية وطرق المعيشة واللغة والدين والشرائع فهي لا تنتقل بالوراثة بحكم خضوعها للتربية والواقع الاجتماعي، فهي بذلك تكوّن عناصر خارجية لأنها قابلة للتغيير.

إنّ البيئة الجغرافية بما هي عامل جوهري ودعامة في تاريخ أي شعب، لذلك كانت عاملاً هامًا وأساسيًا بالنسبة للبشر في معرفة الواقع الجغرافي المعاش، لأن الردّات الثأرية للقوى الطبيعية المكبوتة تزداد ضراوة بقدر مايكون غزو الإنسان لها عظيمًا[١٧].

التاريخ والتغير الحضاري:

منذ أن وجدت المجتمعات الإنسانية وهي في تغير دائم. وهذا التغير الدائم هو في سبيل بقائها ونموها. بيد أنّ هذا التغير لا يحدث بصورة رياضية، بل هو عملية كيمياوية ينشأ عنها مركب له خصائصه الجديدة يطبع بها المجتمع وحضارته في كل زمان ومكان.

وهذا التغير الحضاري هو في الواقع تغير تاريخ الإنسان في واقع الحال، لأن موضوع التغير هو الإنسان نفسه عبر التاريخ. فالحضارة حين تتغير بتغير التاريخ ومرور الزمن تعمل على تغير الإنسان الذي يستعمل منجزاتها ويتفاعل معها ويستفيد منها.

وقد أثبت العلماء والباحثون أنّ التاريخ التطوري للإنسان الحضاري قد مرّ بمراحل ثلاث (تقنية - تكنولوجية) ذات صبغة ثورية تاريخية حقيقية:

الأولى- مرحلة أو تاريخ استخدام الأدوات واستئناس النار.

الثانية- مرحلة أو تاريخ تطور الحضارة وتم فيها أعظم المستحدثات الاجتماعية التي ظهرت في التاريخ الإنساني.

الثالثة- مرحلة استئناس القوة (الطاقة).. وهي مرحلة أو تاريخ تم فيها اختراع الأسلوب العلمي الذي بشّر بالسيطرة على كثير من نواحي الطبيعة.

لقد استهوى البحث عن تاريخ حضارة الإنسان ونشأتها وتطورها كثيرًا من المفكرين والفلاسفة والمؤرّخين، وكثرت النظريات التي عالجت هذا الموضوع من وجهات نظر مختلفة، ونقتصر على ذكر ثلاث منها هي نظرية فيكو، ونظرية شبنغلر، ونظرية توينبي[١٨].

أولاً - نظرية فيكو:

وضع الفيلسوف الإيطالي جان باتيستا فيكو (١٦٦٨-١٧٤٤) نظرية «الدورات التاريخية» في كتابه الشهير «العلم الجديد ومبادئ فلسفة التاريخ» حاول فيه أن يعيّن الصفات المشتركة العامة لنمو وتطور جميع الشعوب. أي قوانين التاريخ الطبيعي المستقلة عن كل تدخل خارج الطبيعة. لقد بحث عن النظام الأزلي للأشياء أي عن «التاريخ المثالي للنواميس الأزلية التي بها يتعين مصير الشعوب من نشأتها وتقدمها ورقيها إلى انحطاطها ونهاياتها».

اعتمد فيكو على فقه اللغة في كتابه «العلم الحديث» ليبرهن على وجود وحدة بين الناس. وهذه الوحدة لا تأتي عن العقل بل عن «الحس المشترك» أي الحكم دون تفكير. وهذا الحس تشعر به طبقة من الناس أو شعب من الشعوب أو أمة من الأمم أو الجنس الإنساني بكامله. وعلى هذا النحو يقع أن «أفكارًا موحدة تنشأ في آن واحد عند شعوب بأسرها ودون أن يعرف أحدها الآخر. وعندئذ يمكن القول بأن هناك قوانين واحدة تدخل في تاريخ تشكل الشعوب دون أن تكون هذه القوانين ناجمة عن العقل. وأن هناك حدسًا أفلاطونيًا يخبرنا عن وجود هذه القوانين التي يحققها كل شعب. وأنّ الاستقراء وحده يكشف عن هذه القوانين.

واستعمل فيكو التقاليد الميثولوجية للشعوب، وأساطيرها الشعبية، والقصائد والتشريعات الابتدائية، والوثائق القديمة، التي تغطي تاريخ الشعوب، كالعقائد الدينية، والأخلاق، والعادات، والأعراق، والمعاملات الحقوقية، واللغة التي تنقل إلينا

كل هذه المعلومات، ومع أنّ استقراء فيكو ضيّق لاعتماده على نوع واحد من الوثائق إلاّ أن طريقته كاملة لأنها تعرّف بالبشرية وبمراحلها المختلفة، دون أن يبحث فيها عن تعريف ثابت ومباشر أو أي افتراض. ويمكننا تصور البشرية وهي تمر في طورها التاريخي حسب التسلسل التالي: عصر الآلهة، عصر البطولة، عصر الناس، ويعد هذه الأدوار الثلاثة تصاب الحضارة بالانتكاس وتعود إلى بربرية جديدة وهكذا يستمر سير التاريخ حتى فناء الأرض[١٩].

نظرية شبنغلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦):

يرى شبنغلر أن تاريخ الحضارات كشأن جميع القوى الطبيعية، يتبع نمطاً مشتركاً من الولادة والنمو والانحطاط والموت، ومن ثم من الممكن أن نجد تماثلاً بين مجريات تاريخ حياة الحضارات المختلفة، وأن نعقد مقارنة بين المراحل المتتالية لكل حضارة كما يظهرها التاريخ في نواحيها المختلفة السياسية والاقتصادية والدينية والفكرية والفنية وغيرها في المجتمع المنظم. وعلى هذه المقارنة أنشأ شبنغلر «مورفو لوجية الحضارة» أي علم وتاريخ حياة الحضارة وموتها[٢٠].

فالتاريخ في نظر شبنغلر يتكون من كائنات حيّة هي الحضارات، وتاريخ كل حضارة كتاريخ الكائن العضوي يولد وينمو ثم يموت. وللحضارات سياق واحد تسير عليه. فإذا ما استطعنا أن نعيّن هذا السياق بالنسبة إلى واحدة منها، أمكننا أن نعيّنه بالنسبة إلى باقي الحضارات، وصار من اليسير أن نعرف الأدوار التي ستمر بها أي حضارة يقدّر لها أن توجد في المستقبل، كما يكون من السهل أن نتنبأ بما سيجري للحضارة المعاصرة.

فالحضارة في نظر شبنغلر كالكائن العضوي الحي، وهي مثله تمر بالأدوار نفسها التي يمر بها إبان تطوره، فكما أن للكائن العضوي مولده وطفولته وشبابه ونضجه وشيخوخته، فكذلك للحضارة مثل هذه الأدوار التاريخية، وبتعبير آخر لكل دور من هذه الأدوار خصائصه وصفاته كما هي حال الفصول السنوية أو حال حياة الإنسان[٢١].

نظرية توينبي (١٨٨٩-١٩٧٥):

وهو الذي كرس أعظم أعماله وهو «دراسة التاريخ» في /١٢/ مجلداً[٢٢] لينتهي من دراسة التاريخ المقارن لست وعشرين حضارة إلا أن نشوء الحضارة يرجع إلى تفاعل عوامل مختلفة وفي ذلك قال: «ليس السبب في نشوء الحضارات بسيطاً ولكنه متعدد، وليس وحدة مستقلة ولكنه علاقة مشتركة»، وحاول في نظريته أن يفسّر من خلال تاريخ الإنسانية عملية النشوء الحضاري على ضوء دراسة تاريخ المجتمعات البشرية، والشكل الرئيسي لهذه

النظرية هو «التحدّي والاستجابة» أي رد الفعل على هذا التّحدي. فالمجتمع يواجه خلال تطوّره صعوبات تهدد كيانه ووجوده، وردّ الفعل الذي يقوم به هذا المجتمع هو الذي يكفل له البقاء والاستمرار والازدهار بفضل القوة الداخلية والخارجية المستمدة من نجاحه، أما إذا لم يستطع المجتمع مواجهة هذا التحدي ومقاومته والتغلب عليه بنجاح فإنه يفقد قيمته الأصلية أو هيبته الخارجية ورفاهه المادي، وربما آل إليه الأمر إلى الفناء والزوال. ويستشهد توينبي لصحة نظريته بالحضارات السومرية في بلاد الرافدين في مصر والحضارة الصينية في وادي النهر الأصفر (هوانغ هو) بمستنقعاته وفيضاناته. وهكذا يمكن أن يفسر أصل الحضارات بهذا التحدي الذي توجده الظروف الطبيعية عندما تجعل مواطن الشعوب التقليدية غير ملائمة للحياة، وتجبرها على بذل جهدها لتحويل وديان المستنقعات وغيرها إلى أراض خصبة. ولكن للتحديات - برأي توينبي- الطبيعية والبشرية مدى معيناً يجب ألا تتعداه لتكون الاستجابة المبدعة ممكنة، لأن التحدي المواجه إذا كان على درجة من الشدة يجعل المجتمع يستنزف كامل طاقته في محاولة الرد عليه، ولو نجح فإن القوى المنتجة المتخلفة قد لاتكون كافية للمضي في النمو والتطور الحضاري، لأن نشاطه يكون قد شُل قبل تكامل الحضارة أو أُجهض أثناء تكاملها.

وهذه حال سكان المناطق القطبية كالأسكيمو وسكان الصحارى البدو الذين أصبحوا عاجزين عن اللحاق بأدنى المستويات الحضارية[٢٣].

- فائدة التاريخ:

إنّ التاريخ التأليفي (العلمي) هو علم خَبَري يتضمن نشاط الإنسان في الماضي. وإذا كان لا يعطينا يقين العلوم الرياضية، إلاّ أنه يقدم لنا تنوّعاً كبيراً من الاختبارات والخبرات الاجتماعية والركائز الثابتة في الحقائق الرئيسية. الأمر الذي يجعل التاريخ العلمي ذا قيمة عالية بالرغم مما يشوبه من أمور نسبية أو تَرجيحية. فالحياة الإنسانية المعاصرة هي استمرار للتاريخ لأن الماضي لا يمكن أن ينفصل عن الحاضر، وهكذا فالإنسان لايفهم حاضره إلا بماضيه. ومهمّة عالم التاريخ (المؤرخ) هي إظهار الماضي وربطه بالحاضر وكذلك الحاضر بالمستقبل بإحكام[٢٤].

وتكون مهمّة التاريخ هي: إظهار نتائج نشاط الجماعات الإنسانية وردّ الفعل والأصداء المتعددة الناتجة عن ذلك النشاط، إضافة لتأثير البيئة على المجتمع الإنساني، وتأثير الأفراد على الجماعات، حيث يمكن تحديد الميول الطبيعية للتطور الإنساني الاجتماعي والاتجاهات العامة التي سلكتها المجتمعات الإنسانية الطبيعية

وفق ظروفها الخاصة بها، حيث يمكن تعيين الحدود التي تتغير فيها تلك الميول العامة تحت تأثير الظروف الخاصة والإرادات الفردية، وهكذا يمكن لسنن التاريخ أن تساعد علم الاجتماع والسياسة والاقتصاد بتوجهات مفيدة وبالغة الأهمية[٢٥].

إنّ الطريقة المُثلى في التاريخ تعتمد الملاحظة، وتكون بالاستشراف فوق مستوى الأحداث والقضايا. لاكتشاف أسبابها وأحجامها وتسلسلها المنطقي، والعناصر التي تتداخل فيها، واستخلاص الأسباب العميقة المضمرة والظاهرة التي تفجرها. لأن التاريخ خزان كبير لتجارب الإنسانية المتراكمة عبر الزمن، ومدرسة سياسية حقيقية، فهو يُشركُنا في معرفة اختبارية للإنسانية تكون أشمل وأدق وأكثر تنوعًا من الملاحظة الشخصية، فهي بذلك وحدها تقودنا إلى اكتشاف الأحداث الحالية الأكثر تمييزًا وتعقيدًا في ظاهرها، وسرّ تركيبها وتجاوبها معًا لاستخلاص الأسباب والعلاقات التي تعنيها.

إن تطبيقنا الثوابت والسنن التاريخية ومقاييسها على المشكلات السياسية يتيح لنا معرفة المعطيات الحقيقية للواقع التاريخي «الروابط والملحمة والحل». فمن الواجب البحث في ماضي الشعوب، وكيفية تصرف المجتمعات الإنسانية في ظروف مشابهة لظروفنا وليس في ظروف الحياة الحاليّة:

لقد غيَّر التقدم العلمي والاختراعات التقنية وجه عالمنا المعاصر بشكل عاصف سريع بسبب ما أطلق عليه اسم «الثورة العلمية والتكنولوجية»، وحول ماستحدثه من تغيرات جذرية في بنيته حضارة الإنسان، وأسس حياته كلها، فهي إذن قمينة بأن تخلق حضارة محدثة تختلف في الطبيعة والنوع، لا في الدرجة والكم فحسب، عن الحضارة التي عرفها العالم حتى اليوم، بل إن الواصفين لتلك الحضارة الموعودة بأنها «حضارة ما بعد الصناعة» التي ستسود في مجتمعات مابعد الصناعة Sociétes, Post - Industrielks-.

فالأمر لا بد أنه يقتضي التمييز بين ثورتين هنا:

١ - عصر الثورة الصناعية الذي رافق ظهور الرأسمالية.

٢ - عصر الثورة العلمية والتقنية.

ويعود الفضل في إدخال مصطلح الثورة العلمية والتكنولوجية إلى الباحث والمؤرخ (ج.س.برنال - J.C.Bernal) أحد مؤسسي «علم العلم - Science of Science» وصاحب كتابين شهيرين هما: «كتاب العلم والتاريخ»، وكتاب «عالم بلا حرب». وكان ذلك إيمانًا منه بأن تغيرات هائلة تطرأ

على أسس الحياة المادية للإنسان ترافقها تطورات عظيمة في العلم والتكنولوجية (التقنية)، الأمر الذي يحضّ على التفكير بأن تلك التغيرات والتطورات العظيمة تضعنا أمام موقف جديد يتجاوز في نتائجه إطار الثورة الصناعية بل يناقضها أحياناً نتيجة ما سيطر عليها من مفاهيم جديدة -في نطاق قوى الإنتاج وبالتالي في العلاقات الإنسانية الاجتماعية وغيرها[٢٦].

إنَّ الإنسان نفسه الذي أوجد هذا التغير لم يتغير في غرائزه الدفينة، كما لم يتغير الوجه الإنساني في مشكلات سنن التاريخ والسياسة والاجتماع منذ أقدم العصور. إذ ما زالت تتحكم سنن التاريخ في الشعوب حالياً، وما زال نشاطها مسيطراً، لأن التاريخ كالسياسة هو علم نفس في مسار العمل الإنساني عبر الزمن، والطبائع النفسية للمجتمعات الإنسانية لم تتبدل قط منذ عصور ما قبل التاريخ. فقلّما تخترق المعارفُ الطبائعَ الموروثة أو تؤثر فيها، بل تبقى طافية فوقها. وإذا كان الفكر الإنساني قد تقدم بمرور الزمن، وازدادت خبرته وتجاربه، وتراكمت معلوماته، فقد بقيت العواطف المسيطرة على الناس على حالها لم تتغير. إذ لاتستطيع أي ثقافة أن تمحو الميول الموروثة عن الأسلاف. وإن كان دور التربية لا يفكر في كبح جماح العواطف وتصعيد الغرائز وضبطها أمام قوة المجتمع والقانون.

إن الجهل بهذه الحقائق الأساسية يُفضي إلى حسابات خاطئة تؤدي إلى نتائج كارثية ومآس، فأحداث الماضي تظهر بوضوح أنّ: «من يخرق سنن التاريخ لا يبقى دون عقاب».

فكل عمل إنساني مخالف لسنن التاريخ سينقلب ويتحطم عاجلاً أو آجلاً، ومما لا شك فيه أن للحرية دوراً هاماً في حياة الإنسان ونشاطه، ولكنه لاينجح ويدوم ما لم يتوافق ويتناغم مع سنن الحياة. وإن العجز عن إدراك سُنن الطبيعة يقود إلى جهل بمعرفة هذه السنن التي تحتاج إلى زمن طويل أغلب الأحيان. فالحالي المرئي يخبئ البعيد غير المرئي الذي لا بد أنّه آت.

إن البشرية اليوم مضطربة بسبب التجريد المتعاظم للحياة من معالمها الإنسانية، وبسبب الاتجاهات التقنية للتلاعب «بالتراث البشري» بشكل عام و«الجيني» بشكل خاص بفعل منجزات الثورة البيولوجية، حيث تبدو مخاطر مستقبلية لايعرف مداها ولا يقدّر ضررها تلوح في الأفق، وحيث التدهورات المتعددة للقيم الفكرية والأخلاقية والقانونية. بل إن القيم الإنسانية ذاتها تُخرّب وتُرخص. وقد

تجاهل العلماء والتقنيون العاملون في نطاق الثورة البيولوجية بخاصة عندما تمادوا فيها باتجاه ليس من مصلحة «التراث الجيني البشري للأجيال المقبلة». وتجاهلوا الأحاسيس والمشاعر والعواطف والقيم بل الارتكاسات البعيدة المدى لنتائج بحوثهم على الأخلاق والقوانين والقيم الإنسانية، دون أن يدروا أن عليهم ألاّ يكتفوا بدراسة الهياكل البيولوجية التي يستطيعون التأثير على أجسامها وأدمغتها بالعقاقير والآلات، فمن الأمور الأساسية والهامة الحيوية بالنسبة لاهتماماتهم: أن يركزّوا على طبيعة الإنسان وأهدافه ومستقبله ومصيره في الحياة الدنيا، وعند ذلك فقط يستطيعون أن يتعلموا كيف يتحدثون إلى الإنسان ليس بالتعابير والرموز المبهمة الاختصاصية بل باستعمال لغة إنسانية حقيقية. فنحن لانستطيع تغيير أساليبنا ما لم نتبين أخلاقاً اجتماعية جديدة بل نهجاً اجتماعياً جديداً، ومهما كان شكل هذا النهج الجديد، يجب أن يكون أساسه التناسق والتوافق والانسجام بين الإنسان والطبيعة بدل الميل المتهور المندفع للإخضاع والسيطرة. لأن الخاصة الإنسانية في الحياة تتوقف قبل كل شيء على نوعيّة العلاقة بين الإنسان وسائر الكائنات، ويتم الانسجام الأقصى للحياة الإنسانية عندما ينسجم الإنسان بما يتوافق وقوانين الطبيعة وبالالتزام الأخلاقي نحو الكائنات الحية أي أن يوفّق بين عناصر الطبيعة للحياة (البيئة) وبين مطامح الإنسان في تأمين مستلزمات معيشته ورفاهيته.

إن استخدام التكنولوجية الحديثة دون إمعان النظر لكل النتائج والعواقب الممكنة، هو أمر يوازي تحضير قنبلة زمنية موقوتة ستنفجر في وجه المجتمع سواء بعد شهر.. أو بعد جيل.. وإذا ما استمرت التكنولوجية بالنمو دون مراقبة مناسبة تصبح قوة مخرّبة تؤثر على العلاقات الدقيقة التي قامت عليها المدنيات في الماضي.

وقد درسنا الماضي لنلقي الضوء على الحاضر، وإذا لم نستعن بالمستقبل كأداة للفهم والإدراك سنواجه مصاعب جمّة، وإن قلب مرآة الزمن كفيل بأن يوضح صورة للمستقبل يمكن أن تَمُدَّ حاضرنا بالعديد من البصائر والحقائق والأمور الحيوية التي لا غنى للإنسان عنها، ونحن حالياً في حاجة كبيرة لمحاولات واسعة النطاق لاستيعاب الماضي والحاضر والتطلع إلى المستقبل لاستنطاق مجمل أحداثه، ذلك المستقبل الذي يُبْعَثُ فيه القلق على التنبؤ بأحداثه واستبصار مسيرته المقبلة في ضوء القدرات التي تمتلكها الإنسانية لمجابهة الأخطار المحيقة والتحديات البارزة وخاصة ما كان منها في نطاق قدرة العلم، ومن هنا ترتبط هذه القدرة ومصيرها بالقدرة الأخرى وهي المستمدة من التراث

التحرري، هذه القدرة لها أثرها الشديد في تكوين الحاضر وصنع المستقبل. إن هذا التراث هو حصيلة الجهود التي بذلتها الشعوب للارتقاء من مستوى الحيوانية والهمجية إلى مستوى الإنسانية الحق.

لقد أسهم في ذلك أعلام كوّنوا رؤى لما يجب أن يرتفع إليه الإنسان ليحقق إنسانيته، فاعتقدوا ما أوحت إليهم، ونهضوا للدعوة إليه، والنضال من أجله ولتحقيقه في مجتمعاتهم أو في الميدان الإنساني العام.

إن هذه الرؤى على اختلاف صورها وأشكالها تتناول الإنسان الفاضل، والمجتمع الفاضل، وتتمثل في القيم التي يجب أن يسعى الإنسان فرداً أو مجموعاً، إلى اكتسابها، وإلى احترامها، وإلى اعتبارها في علمه، ليستحق هذا الاسم، وليحيا حراً كريماً، ولييسر لسواه اكتساب الحرية والكرامة على أسس العدالة والأخوة الإنسانية والمساواة.

إن الإنسان الواعي المعاصر يتميز عن إنسان ما قبل التاريخ، وما قبل العلم، وإنْ بقي حيّاً وفاعلاً وواعياً يستطيع قهر كل ما يحط من شأنه أو العبث في طبيعته تغييراً وتبديلاً ويغدو خليقاً بأن يمدّ شعوب الأرض بالقوة لمعالجة مشكلاتها، ومجابهة تحدياتها، وللحفاظ على مسيرة العلم الملتزم بالقيم الإنسانية، ويستغل منجزات الثورة العلمية التكنولوجية في وجهها الإيجابي في صالح مجموع البشرية. أي ضرورة ضبط مسيرة العلم والتزامها بالقيم الإنسانية ليبقى العلم في خدمة الإنسانية وتقدمها لا عدواً مدمراً لها، لأن العلم قدرة تحررية للعقول من قيم وأفكار وإيقاظ النفوس، وهو يفعل هذا العمل بقدر ما يمثل من عقلانية صافية ومن ضبط وانضباط وتنظيم وانتظام مع قوانين الطبيعة.

وهناك مفارقة أساسيّة في تاريخ الإنسان وحضارته المعاصرة، وهي مفارقة بين قدرة الإنسان على ما حوله في هذا العصر، وقدرته على ذاته، فالإنسان تقدم كثيراً في مضمار العلم والتكنولوجية دونما رادع أو بصيرة لارتكاساتها المستقبلية، مازال يعالج مشكلاته الجوهرية بعقلية ضيقة، عقلية العشيرة أو الطائفة، أو الطبقة أو الأمة، في حين أن العقلية الوحيدة التي يتطلبها هذا العصر، وعصر المستقبل هي العقلية الإنسانية العالمية التي تشمل كامل كوكب الأرض بمجمل شعوبه. لذلك لا بد من تبدل جذري في الذات الإنسانية، وإلاّ فإن مصير الإنسانية في يدي علم غير مسؤول، وإنسانية بعيدة عن إنسانيتها[٢٧].

كتابة التاريخ:

هناك حقيقتان بدهيتان في كتابة التاريخ هما:

الأولى منهما أن: التاريخ لا يكتب مرة

واحدة وإلى الأبد. فهو مادة يمكن أن تعاد كتابتها مرات عديدة وباستمرار، وذلك كلما ظهرت معلومات إضافية أو مستجدّة أو حدّث تطور في مذاهب التاريخ أو فلسفته، أو ظهرت أدوات بحث جديدة تستخدم في فهم أكبر وأعمق للتاريخ، لذلك يمكن لأي كاتب (مؤرخ) يجد في نفسه الرغبة والمقدرة على الكتابة، أن يكتب موضوع التاريخ(*) ولنا في تفحصنا فهارس مواضيع مئات الكتب التي تناولت التاريخ حسب الموضوع وأهمية الكتابة عنه، وحسب وجهة نظر معينة. فعملية كتابة التاريخ هي عملية متجددة لا تحتاج لقرار ببدئها ولا لصك بإيقافها، لأن اليقظة الفكرية للشعوب تزداد اهتماماً بتاريخها - ماضيها وحاضرها ومستقبلها - لأن اليقظة تكون شاملة، الأمر الذي يشجع الناس على اشتداد حركة التأليف والكتابة عن التاريخ، وبالتالي يزداد إقبال الناس على قراءة التاريخ. أما في حالات الخمول فيكون باستسلام الشعوب لما وجدته مكتوباً عنها من قبل ومن بعد، فتنام على ماضيها ومستقبلها معاً.

والحقيقة الثانية: إن التاريخ ليس مادة أو بحثاً أو علماً تكتبه جهة واحدة، فليس هناك فرد ولا دولة ولا حتى مجموعة دول أن تحتكر كتابة التاريخ، حتى لو كان تاريخها نفسه، فلا يستطيع أحد أن يمنع أحداً غيره، وخاصة إذا كان ذا حضارة غنية وتاريخ حافل ومقصود الجنسيات، ولنا في تاريخ الأمة العربية خير مثال على ذلك، لقد وجدنا علاوة على ما كتبه أبناؤها كثيراً من الأجانب مستعربين ومستشرقين كتبوا عنها وعن تاريخها بالذات أمثال: (كارل بروكلمان) و(ول ديورانت) و(أرنولد توييني) و(جاك كوفان) و(س.ن.كرامر) و(ج.هـ.ي.بريستد) و(أنطون مورتكات) و(ألن نماردنر) وكثيرون قبلهم منذ القديم كهيرودوت واسترابون وبليني وديدور الصقلي وفلافيوس يوسفوس واريان وهيروديان وإدسابيوس القيصري وبطليموس وبزوكوبيوس وتيوفراست وزينوفون وهيرونيموس وإستيفانوس البيزنطي.

وحتى من أتى بعدهم في القرون الوسطى والحديثة كڤولني وبوركهارت وغيرهم كثير قد أشبعوا حضارة وتاريخ العرب قبل الإسلام وبعده، كتابة وتحليلاً وتعليلاً - بشكل عام وخاص وجزئي وتفصيلي، استفدنا واستفاد العالم منهم بعد أن ترجمنا أعمالهم وعربناها (نقلناها إلى اللغة العربية). بما أضافوه من أبحاث

(*) - المقصود بالكاتب المؤرخ: الإنسان المتحلي بعدد من الصفات أهمها: الموضوعية والروح العلمية الساعية لمعرفة الحقيقة دون النظر لأي اعتبارات أخرى.

قيمة وآثار دائرة سها عنها مؤرخو العرب الأقدمون، فأضافوا إلى تاريخنا بما أجروه من دراسات ومراجعات وحفريات أغنت التراث العربي وبالتالي كشفت لنا وللعالم قسماً كبيراً من كنوزنا الأثرية والقديمة وبيّنت الدور الحضاري للشعوب العربية القديمة كانت مجهولة لنا وللعالم (إيبلا - ماري - أوغاريت - الأنباط - تدمر الخ..)

وما كان لأولئك المستشرقين والمستعربين ليهتموا بتاريخ العرب وتراثهم الحضاري، ويقيموا له الأبحاث في جامعاتهم، وأقساماً في متاحفهم، ويتسابقون في الكشف عن آثارنا، حتى نعرف مدى أهمية ذلك، لولا أنّه تاريخ غني وهام كان له تأثيره الهائل في التاريخ الإنساني كلّه على مدى قرون عدة.

الأمر الذي يبرز الدور التاريخي والحضاري الذي يهم الإنسانية. لذلك فهو ملك مشترك للمعرفة الإنسانية جمعاء، فكلما ارتقت الشعوب في مضمار الحضارة ازداد اهتمامها بحضارات العالم وتواريخ الشعوب كلها.

ويمكن للدولة (الجهات الرسمية) أن تساهم في كتابة التاريخ بقسط كبير من النجاح لما لها من إمكانيات مادية ضخمة، فهي تكتب مادة التاريخ الذي يدرس في المدارس، أي المقررات التي يدرسها كل طالب منذ الصفوف الأولى حتى انتهاء دراسته الجامعية. إضافة لذلك يمكن أن ترعى الدولة مشروعات كبرى كالموسوعات ودوائر المعارف وطباعة كتب التراث. أي كتابة التاريخ بحكم الانتقاء وبحكم النشر والذي يخضع لعدد من الاعتبارات، ويعد ذلك مرجعاً من المراجع التاريخية الهامة، ولكنه ليس هو القول الفصل والحكم القاطع، لأن كتابة التاريخ هي قضية شخصية وقومية بآن واحد، ولأن كتابة التاريخ ولو كانت ثابتة ومتفقاً عليها، فإن التاريخ يبقى في أرقى صوره عبارةً عن وجهة نظر الحقيقة فيه ملك القارئ، ووجهة النظر ملك الكاتب المؤرخ. فالتاريخ ليس سرداً للوقائع، فهناك وقائع تاريخية كبرى ثابتة لم يزل المؤرخون يختلفون في تحليلها وتعليل أسبابها منذ أكثر من ألف عام أو أكثر حتى من ألفي عام.

لقد كتب تاريخ الأمة العربية بوجه عام -إن لم يكن كله فجانب كبير منه- في ظروف تحكّم السلطة وفي عصور مظلمة فكرياً وثقافياً واجتماعياً. لذا كان لابدّ من إعادة النظر في جميع ما كتب.

وهناك من ينظر إلى التاريخ العربي الآن نظرة يخلط فيها بين التاريخ الذي صنعه البشر وبين الإسلام ذاته، فأسبغ على البشر عصمة دينية، وجعل التاريخ بكامله مجموعة مقدسات تتساوى في قيمتها الدينية- الدنيوية، فخلط بين الدين والدنيا ووقع في المتناقضات، وخرج عن خط العروبة الأصيل وابتعد عن روح الإسلام ومغزاه، فهل كان الفاروق الخليفة الراشدي العادل عمر بن الخطاب الذي

عاش في المدينة في مقام السلطان العثماني خليفة المسلمين في استانبول؟

إنَّ ديموقراطية المعرفة التي رافقت تطور التكنولوجية الحديثة في وسائل النشر والإعلام من إذاعة وتلفزيون وسينما ومسرح ومهرجانات، وفي نشر الكتب والوثائق والنشرات في عالمنا المتطور بسرعة مذهلة، قد حولت عالمنا وغيرته بشكل هائل لم يخطر على بال ولا في الأحلام أو الخيال. وقد رحّبت الإنسانية بهذا الأمر الذي يدعونا بشكل ملحٍّ إلى الانفتاح على الحقيقة لأن العالم أصبح قرية صغيرة، ويكون ذلك بإعادة طرح التاريخ وتحليل أحداثه، وفرز الغث من السمين منه- لتبقى للقداسة والدين حرمتهما، ويبقى ما هو من صنع البشر للبشر لنتخطى كتابات عبرت القرون قد تخطاها الزمن حالياً، لا أن نستدعيها باسم «إحياء التراث».

كما أن ما نسمع من دعوات ومانرى من أمور تدعو إلى إدخال أشياء في حياةالعرب المعاصرين باسم الإسلام وهي ليست من الإسلام في شيء ولعل أخطرها المذاهب المتعددة التي تنتمي إلى تاريخ غابر عاشها البشر وصنعوها وخطّوا أحداثها، قد مزقت العرب تمزيقاً، فقد أخذها الناس وتداولوها عبر القرون على أنها الدين الخالص وما هي سوى اجتهادات على أحسن الأحوال ، فالنبي العربي (ص) ترك إسلاماً واحداً دون مذاهب أو شيع، فهو لم يترك عشرين مذهباً أو ثلاثاً وسبعين فرقة. وكذلك السيد المسيح لم يترك مسيحيّين أو أكثر، ولم يترك سبعين فرقة وكذا طائفة شرقية وغربيّة.

إنَّ التحرير العربي للإنسان كان فتحاً على مستوى الرسالة، فهو لم ينحسر عن غالب ومغلوب، وعن عزيز وذليل، بل انحسر عن تحرير وسلام ومساواة بين المُحرِّرين والمُحَرَّرين يجمعهما وحدة العقيدة والفكر فنهض الجميع لبناء صرح الحضارة العربية والثقافة العربية بغضّ النظر عن الدين أو العرق أو اللون أو القومية أو اللغة، فساهموا جميعاً في صرح الحضارة العالمية وسادوا العالم المعروف وزيّنوا الدنيا بأنوار حضارتهم، لذلك يجب دراسة تاريخنا العربي وهو جزء هام من تراثنا بروح الابن الغيور على تراث آبائه الثمين، لأننا بمحافظتنا على تراثنا الأصيل وأعلامنا وأدبائنا وآدابنا نحمي تاريخنا، فكان من المتوجب واللازم توظيف الحادثة التاريخية في تدريسها وكتابتها بشكل يمثل روح حضارتنا ونفسيتنا، لبناء جيل واعٍ معتزٍ بعروبته وتاريخه وحضارته وتراثه الأصيل.

إنَّ أهم حقيقة نخرج بها من دراسة تاريخنا العربي، والتاريخ كما قال المؤرخ الألماني ترينشك:«لا أكتب التاريخ إلاّ في سبيل المجد الوطني والعزة القومية. ولولا هذه الغاية لكسرت وحطمت قلمي». وإلى جانب الدروس والعبر السياسية يمكننا

استخلاص معاني حضارية ذات قيم إنسانية راقية تمثلها أمتنا العربية - وهي عظيمة الأهمية بالنسبة للماضي والحاضر والمستقبل..

فعندما نجد في كتابات بعض المستشرقين والمؤرخين والمستعربين وغيرهم: تأكيداً ملحاً بأن نور الدين الزنكي (الشهيد) كان تركمانياً، وأن السلطان صلاح الدين الأيوبي كان كردياً، وأن السلطان الظاهر بيبرس كان مملوكاً تركمانياً، وأن أحمد باشا الجزار ومحمد علي باشا كانا ألبانيين، وأن بظهورهم غاب النفوذ العربي عن المنطقة. فمثل هذا الادعاء ينمّ عن سوء فهم لروحية الحضارة العربية التي لا تستند في جوهر وجودها على الانتساب العنصري وإنما تستند إلى الانتماء القومي الحضاري العربي، لأن المجتمع العربي قام في الماضي ويقوم حالياً على تعدد الأجناس، وتعدد الإسهامات الثقافية وتعدد الديانات السماوية مثله مثل المجتمع الصيني والهندي والأمريكي والروسي والبرازيلي. وبالرغم من تعدد الدول والأنظمة السياسية فيه؛ يبقى في إطاره العام وحدة جغرافية حضارية متكاملة، ينصهر فيها طوعاً وعن رضى وفهم وإرادة جميع الشعوب التي اختارت العربية لغةً حضارة وآمنت بالقيم والمثل التي قام عليها المجتمع العربي كاللغة والتراث والعادات والتاريخ، بروح الأخوة والتضامن والعدل والحرّية والمساواة في السرّاء والضرّاء، وهي التي أمّنت له البقاء والاستمرار عبر العصور، واجتازت بفضلها الأمة العربية أقسى المحن والخطوب.

هذه الحقيقة يجب أن نعطيها أهميتها في تفكيرنا الاجتماعي والسياسي كي لاتكون هذه التعددية عامل ضعف وتفكك- بل يجب معرفة نواحيها الإيجابية من أبعادها السياسية والحضاريّة لوظيفتها الحيوية في عمليات التطور الثقافي الاجتماعي، كي نستمد منها القوة على النهوض بأعباء المسؤوليات القومية التي قام عليها المجتمع العربي، وضمنت له طيلة قرون طويلة على مدى التاريخ النمو والازدهار والسيادة.

وبفهمنا لهذه الأمور فهماً عميقاً نستطيع انتقاء أفضل ما فيها لنضمن لمجتمعنا العربي حسن الانفتاح والمقدرة على هضم وتمثل العناصر الحضارية- التكنولوجية الجديدة الرافدة، حتى نتمكن من تطوير أوضاعنا الحالية والتحكم في مصير أمتنا اقتصادياً وعلمياً وثقافياً وتكنولوجياً على الصعيدين التكتيكي والاستراتيجي. وما ذاك بعزيز على أمة أنجبت الكثير من الأبطال وقدّمت الكثير للإنسانية بتلك الروح الحضارية الإنسانية الحيوية فاستحقت الأمة العربية أن تحتل مكانها اللائق تحت الشمس، وأن تجلس بمقعد المجد والسؤدد.

الهوامش

١- بطرس البستاني: كتاب قطر المحيط ج/١/صفحة/٢٠/طبعه عام بيروت ١٨٦٩.

٢- زكريا القزويني: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات- منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت ص/١٠٩/.

٣ - القرآن الكريم سوره يس الآية:٣٩

٤ - أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي: من كتاب «صبح الأعشى في كتابة الإنشا، السفر الثالث، اختار النصوص وعلق عليها عبد القادر زكار - منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي السورية. دمشق ١٩٨٢ صفحة /٢١٧ - ٢١٨/.

٥ - المرجع السابق ص/٢٢٥/.

٦ - المرجع السابق ص/٢٢٧/.

٧ - الكتاب المقدس - العهد الجديد - إنجيل متى ٢/ ١ـ٢ ـ٣/.

٨ - برومليه وبودوليني:الأثنوس والتاريخ/ص٣/ دار التقدم - موسكو ١٩٨٨.

٩ - ي.بيليايف: العرب والإسلام والخلافة في القرون الوسطى، ترجمة أنيس فريحة بيروت١٩٧٣ نقلاً عن حسين مروة عن كتاب النزاعات المادية في الفلسفة الإسلامية -نشر دار اللغات بيروت ١٩٧٨ صفحة /١٠٥/.

١٠ - الدكتور سعيد محمد الحفار: هندسة الأحياء وبيئة المستقبل - جامعة قطر ١٩٨٥صفحة/١٠/.

١١ ـ H. Berr: La Synthése en histoire Avant propos. p VII. انظر جواد بولس: تاريخ لبنان ص/١٢/.

١٢- Marbet: Histoire - la grand .Encyclopedio p 20

١٢- Marbet: Histoire - la grand Encyclopedia p 20.

١٣ ـ د. نور الدين حاطوم ورفاقه: موجز تاريخ الحضارة/ج ١/ تاريخ الحضارات القديمة ١٩٦٤ صفحة /١٣/.

١٤- J. Brunhes: la georaphie Humaine p 24. 56.

١٥- H.Berr: OP.cit. P88-90

١٦- Mortel: OP. cit. 20. p146.

١٧- H. Berr: OP. cit. p 237.

١٨ـ حاطوم ورفاقه :موجز تاريخ الحضارة صفحة /١٥/.

١٩- Patrick Gardiner: Theories Op Histo-ry. P.g - 21 Glencoe. Illinois. USA 1960 و

Louis Dréhieri Histoire de la Phi losophie.t .IIXVIIIes P.366-372

٢٠ - راجع ج. دي بويس: مستقبل الحضارة، ترجمة لمعي المطيعي ص/٤٠/ القاهرة ١٩٦١.

٢١- الدكتور عبد الرحمن بدوي: إشبنغلر طبعة القاهرة ١٩٥٤ صفحة /٧٠/ وما يليها.

٢٢ - Encyclo pedia Intunational - Lexican Publicationsinc 1977 Vol: 18 Page. 176-177.

٢٣ - راجع نظرية توينبي في مجلداته /١٢/ دراسة التاريخ: Stndy of History أو في موجزها الذي وضعه سومرفيل Somer-Vell وعربه فؤاد شبل ونشر بإشراف جامعة الدول العربية بجزأين ١٩٦٠ - ١٩٦١، راجع أيضاً منح خوري في كتابه التاريخ الحضاري عند توينبي بيروت ١٩٦٠.

٢٤ - Mortet:Qp Ct. P 139 - 149.

٢٥ - R. Weil: La Phenicie ét L'Asie Qccid-en tale P. 5-8.

٢٦ - د. سعيد محمد الحفار: هندسة الأحياء وبيئة المستقبل - جامعة قطر ١٩٨٥ - صفحة /٢٨/ وما بعدها.

٢٧ - المرجع السابق صفحة /٢٧/ وما قبل.

١٠٥

مفهوم الجمال عند الجاحظ

الدكتور مختار قطش [*]

الملخص:

لا شك أن القيم الجمالية متعددة ومتنوعة تنوع الأفراد في تحسسهم للجمال، فمنهم من يراه ذاتيًا، ومنهم من يراه موضوعيًا، ومنهم من يجمع بين الذاتية والموضوعية. وإشكالية الجمال التي كانت محل اهتمام الفلاسفة القدامى - خاصة اليونانيين منهم - يجيب عنها الجاحظ إجابة يجمع فيها بين توظيف الاستدلال العقلي والنص النقلي وتحقيق المواءمة بينهما؛ بما ينبئ أن القيم الجمالية تحتل الريادة بين القيم الأخرى لما لها من تعدد في المظاهر واتساع في الأفق، ومقدرة على معايرة القيم الأخرى. فالفعل الجمالي لا يرقى بمضمونه فحسب، ولا بشكله فقط، بل بشكله ومضمونه في آن واحد؛ لأن الشكل والمضمون يتحولان إلى غاية جمالية تطلب في كل عمل جمالي ماديًا كان أم قوليًا.

(*) الدكتور مختار قطش: أستاذ الأدب العربي القديم والحضارة الإسلامية، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة منتوري قسنطينة - الجزائر.

ثمة قيم سمّاها الفلاسفة القيم العليا، وحصروها في الحق والخير والجمال[١]، ووزعوا عليها العلوم والفنون والسلوك الإنساني فألحقوا العلوم بالحق، والفنون بالجمال وقالوا: إن قيمة الحق تخص الجانب النزوعي، وإن قيمة الجمال تخص الجانب الوجداني[٢]. غير أنهم اختلفوا في تحديد موضع القيمة، أهي من وحي الأشياء التي توصف بها؟، أم أن الإنسان هو الذي يضفي على الشيء قيمة جمالية؟

يرى المثاليون أن القيمة الجمالية كامنة في العالم الخارجي، سواء أوجد الإنسان أم لم يوجد. أما التجريبيون فيرون أن القيمة من وحي الإنسان[٣].

يتضح مما تقدم أن القيمة قد تكون ذاتية، وقد تكون موضوعية غير أن الجمع بين الذاتية والموضوعية قد يكون بمثابة رأي ثالث مخالف للرأيين المتقدمين. وتكون بذلك القيمة بمثابة الاسم الذي يطلق على العلاقة بين شيئين يكون أحدهما أو كلاهما الإنسان تربط بينهما علاقة نفعية[٤]؛ والجمال هو ما ينسجم مع الإحساس بالكمال العقلي وما يتجلى فيه التناسق والتوازن[٥]؛ ويمكن أن نفرق بين نوعين من القيم الجمالية: نوع تمثله القيم الجمالية الكونية، ونوع كامن في القيم الجمالية التي ينشئها الإنسان الذي علم البيان.

عنصران أساسيان: كون جميل وإنسان مبين يمتلك من المرجعية البيانية -في الواقع العربي الإسلامي- موروثًا أنشأه هو نفسه، يمثل الواقع الحقيقي وواقعًا مثاليًا من وحي الخالق الذي أنشأ القيم الكونية. وأنزل القرآن الكريم -الذي يعد واقعًا بيانيًا مثاليًا- على رسوله الكريم (صلى الله عليه وسلم). الذي تعد أقواله مثالاً للفصاحة.

لقد اجتمعت عناصر كَوّنت واقع القيمة الجمالية الحقيقي، وأفقها المثالي لتحوي مصدر القيمة الإلهي والإنساني على السواء، ولتكون منطلقًا للقيمة الجمالية ببعديها المذكورين.

من هنا يكون من الضروري إسقاط مسألة المحاكاة في القيمة الجمالية العربية بغير هذا المفهوم، ليغدو مفهوم المحاكاة كما نادى به فلاسفة اليونان مغايرًا تمامًا لما هو موجود في الرؤية العربية للقيمة الجمالية.

إن كل شيء في الوجود هو محاكاة لمثال لا تقع عليه العين[٦]. مخالف للإعجاز البياني في القرآن، الماثل للعيان، الواقع تحت حاستي السمع والبصر.

وإذا كان الكون محاكاة لعالم أخروي فإن القرآن قد أبان عن كنه هذا العالم بالبيان المعجز نفسه، الذي يقع تحت حاستي السمع والبصر. من هنا يبرز الفرق واضحًا بين القيم في المنظور العربي

الإسلامي والقيم التي هي محاكاة لقيم مثلى عند اليونان.

الشائع أن العرب لم يعرفوا في جاهليتهم سوى بعض الفنون اللسانية كالشعر والخطابة. هذا الرأي جدير بأن يكون مفتاحًا لمعرفة ماهية الجمالية العربية في نشأتها الأولى، معلمًا مهمًا نسترشد به في التأسيس لها ذلك أن الشعر والخطابة يعدان حقًا من أقوى الفنون العربية التي وصلتنا خاصة الشعر، الذي احتيج إليه أكثر من غيره، فرصد ودوّن، وقد ساعد على ذلك طبيعة الشعر نفسه.

والشعر والخطابة يلتقيان في تقمصهما اللغة في أرقى مظاهرها ووظائفها نقصد بذلك الاستعمال الفني فضلاً عن الاستعمال الاجتماعي الذي تعد اللغة أرقى وسائل البيان قياسًا بالوسائل الأخرى غير اللغوية.

ومن ثم فاقتران الجمالية العربية بالشعر والخطابة - سواء أعبّرا عن تطور فنون أخرى أم أنهما البداية الأولى للفن القولي عند العرب - يعد في حد ذاته ضربًا من الارتقاء بالجمالية العربية في مراحلها الأولى لاقترانه باللغة التي حملت لواء بيان العرب الذي ميّزهم من الأمم الأخرى ولاقتران اللغة حين استعمالها الفني بالفصاحة كان اقتران الجمالية بالبيان اللغوي حينما يفيد الوظيفة الفنية[٧].

والقيمة الجمالية عند الجاحظ شأنها شأن القيم الأخرى تقوم على واقع مادي، يستمد من طبيعة الكون، أو طبيعة الأخلاق، أو طبيعة الاجتماع أو طبيعة الفكر نفسه حينما يعبّر عنه في قوالب لغوية جمالية.

غير أن الجمالية ليست من نصيب كل الناس، على الرغم من كونها موجودة في الشيء الموحى بالجمال. ولو كان ذلك الشيء واقعًا موقع البصر. لأن ما يقع تحت البصر لا يمكن أن ينتبه إلى ما فيه من جمال إلا عندما يكون المبصر عالمًا بخفايا الجمال.

يقول الجاحظ: «الرقيق تجارة من التجارات تقع عليه المساومات والمشارة بالثمن، ويحتاج البائع والمبتاع إلى أن يستشفا العلق ويتأملاه تأملاً بيّنًا يجب فيه خيار الرؤية المشترط في جميع البياعات وإن كان لا يعرف مبلغه بكيل ولا وزن ولا عدد ولا مساحة، فقد يُعرف بالحُسن والقبح. ولا يقف على ذلك أيضًا إلا الثاقب في نظره الماهر في بصره، الطب بصناعته؛ فإن أمر الحسن أدق وأرق من أن يدركه كل من أبصره»[٨].

وكذلك الأمور الوهمية لا يقضى عليها بشهادة إبصار الأعين ولو قضي عليها بها كان كل من رآها يقضي حتى النَّعَم والحمير، يحكم فيها لكل بصير العين يكون

فيها شاهدًا وبصيرًا للقلب، ومؤديًا إلى العقل ثم يقع الحكم من العقل عليها[9].

مبدئيًا يمكن أن نضع النص في سياق التجربة الجمالية عند الرجل: لما فيها من تأسيس للجمال المادي والمعنوي، قائم على المعرفة العقلية وأمر الارتقاء بالنظرة الجمالية إلى المعرفة العقلية من الأهمية بمكان بوصف الجمالية بحثًا فلسفيًا في الفن.

ولكن أي فكر عند الجاحظ يكون قد أسس للظاهرة الجمالية أهو الفكر الفلسفي المجرد؟ فإذا كان ذلك كذلك، فيجب أن نعد الجاحظ فيلسوفًا، وهذا ما لا نعتقده[10].

أم هو الفكر الذي يقيده مناخ معين، شكلاً ومضمونًا اعتزالاً وقيمًا ومثلاً إسلامية؟

أم هو الفكر الآلي الذي يصحب الشعور الحسي للجمال والذي عادة ما يكون المستوى الطبيعي مجاله؟

أم هذه المستويات كلها «من مستوى الإدراك الشعوري إلى مستوى الإدراك الفكري فإلى مستوى الإدراك العقلاني الفلسفي[11] حينما تصب في فكر يعتمد على المحسوسات في طلب المجردات ولايطلب المجردات بعيدًا عن المحسوسات.

ومعلوم أن الجاحظ في نظرته الجمالية هذه كان منسجمًا مع رؤيته العامة للكون، وما تحويه من قيم. والجمالية تمثل إحدى هذه القيم.

وهذا في حد ذاته، ارتقاء بالجمالية نحو رؤية تتفتح على القيم الأخرى لا للمعايشة فحسب، بل لتتحول الجمالية إلى معيارية للقيم الأخرى.

فالقيم والمثل التي دافع عنها الجاحظ بوصفها واقعة موقع الشعور والعقل، تفسح أمام الجمالية هذين المجالين: الشعور والعقل - دون أن ترتقي فوق فكر المعتزلة إلى فلسفة مجردة، فيهتم بها ضمن منظور فلسفي إنساني، لأن ثمة مرجعية للجمالية عند الجاحظ تفوق في بعدها الروحي الفكر المعتزلي نفسه[12] مما يجعل الخروج عنه من الصعوبة بمكان. وفي الوقت نفسه، يبدو أنه من الصعوبة أيضًا البحث في الجمالية عند الجاحظ دون أن نضع في الحسبان الخلفية الثقافية التي تؤسس للجاحظ فكره. ونعني بذلك علم الكلام الذي جمع بين الفلسفة والدين بما يخدم الدين نفسه.

وهاتان المرجعيتان: القيم الروحية أو القيم في بعدها الإسلامي والجمع بينها وبين الفلسفة في علم الكلام كانتا سببًا رئيسًا في أن يستمد منهما الرجل نموذجًا حيويًا ذا مقومات معينة لم تخرج في مجموعها عن القيم والمثل العربية الإسلامية.

إن الجمالية عند الجاحظ مهما كان مستواها لا ترقى في شكلها فوق منهج المعتزلة وفي روحها فوق القيم في بُعدها الديني. فإذا قلنا تجاوزًا: إن الجاحظ كان فيلسوفًا معتزليًا، وإن قيمه حين تجسيدها، كانت إنسانية حتى يتسنى لها الارتقاء بفكر الرجل إلى الفكر الفلسفي الإنساني الذي يهتم بالجمالية في أرقى مستوياتها اعترضتنا فكرة مفادها أن الاعتزال الذي هو جمع بين الفلسفة والدين، أو ما يسمى بعلم الكلام هو دفاع عن الدين نفسه. فكيف لهذا العلم أن يؤسس للجمالية خارج نطاقه. وأن يخرجها إلى العالم الخارجي، ليصبح علمًا تواضع عليه الناس خاصة وأن هناك مرجعية دينية أسست للجمالية بأبعاد هي وحي من الخالق عز وجل.

والجاحظ المعتزلي المتشبع بالقيم والمثل الإسلامية، كان قد أسس للنموذج الحيوي انطلاقًا من المحسوسات حتى لو تعلق الأمر بالقيمة المطلقة وهي الله عزَّ وجل.

وإذا كان الجاحظ قد وعى جمالية من طبيعة القيم في أبعادها المادية والروحية وفي نسب تطبيقها تطبيقًا يهدف إلى المثالية فإن ما كتبه الجاحظ من طبيعيات واجتماعيات ولغويات كان يحوي ملامح الجمالية كما أسست لها النظرة الإسلامية، واقعًا ملموسًا متأثرًا بالمرجعية العربية والإسلامية على السواء. ليدفع بأصحابها إلى أن يسلكوا سلوكًا جماليًا محددًا.

إذن يحتوي النص مستويين من الجمال، مستوى شعوري، والآخر عقلي. والمستويان ينطلقان من المحسوسات نحو المجردات. فالمحسوسات دالة على عظمة الخالق. توحي بالقيم المودعة فيها، وهذه القيم واقعة بين مادية وروحية. والقيمة بشقيها المادي والروحي لها مثالية تغطي الأفق الذي يفصل بين القيمة حين يجسدها الإنسان وتكون نسبية، وبين القيمة حينما تكون مطلقة في قمة مثاليتها.

والتدرج من النسبية إلى المطلقية، طريق تكون الجمالية أي أن التدرج في تجسيد القيمة سواء أكانت فطرية أم اجتماعية أم فكرية ضرب من الجمال.

فالمثالية هي التي توسع دائرة القيمة، التي تدفعنا إلى التطلع أكثر إلى القيم العليا. والسر في ذلك أن «ما ندركه منها لا يمتاز بالكمال المطلق»[١٣].

والمطلقية لا نبلغها حتى في تصورنا النظري وإنما نقتطع منها آفاقًا كلما أمسكنا بأفق منها كان مثاليًا في الحصول عليه، ولكنه سرعان ما يتحول إلى قيمة نسبية لها أفق مثالي. فالكون قيمة والكائنات قيم، والإنسان قيمة. وما أوجده في محيطه قيم، لها مثلها التي تزودها بقيم الوجود.

(فالخير مثلاً - الذي لا يدعو إليه الحب. ولا يطابق الحقيقة. ولا يزينه الجمال)[١٤] صفة لا ترتقي بالقيمة نحو المثل الأعلى.

القيم والمثل التي أبرزناها عند الجاحظ كانت محل اهتمام الرجل. لما لها من صفات ذاتية ترغب فيها، ولما لها من صدى مرجعي تمثله الثقافة العربية الإسلامية. أما البعد العربي فهو ذلك الموروث الحضاري للعرب منذ جاهليتهم، خاصة النواحي التي زكّاها الإسلام من القيم البيانية والأخلاقية. وأما البعد الإسلامي فهو ذلك الأفق الرحب للقيم خاصة ما كان منه روحيًا.

من هنا يمكن ربط القيم ببعد اعتقادي محض، تمثله القيم والمثل التي دافع عنها الجاحظ ضمن رؤية حضارية. تهدف إلى تطبيقها من خلال الخلافة الإنسانية في صورتها المثلى، وواقعها المعيش على السواء.

والصورة المثلى تكمن في هذا الزخم المعرفي المؤسس للقيم في بعد إنساني يتخطى الزمان والمكان. وأما الواقع المعيش فيتمثل في هذه التجارب الإنسانية، التي رصدها الجاحظ ليقيم الموازنة، ويعدل الرؤية.

لماذا الطابع الاعتقادي للرؤية؟ لأن القيم والمثل التي دافع عنها الجاحظ لها البعد الروحي من جهة، ولأن التصور الاعتقادي يستقر في القلب، ويرتضيه العقل، ويتفاعل مع المشاعر وينعكس على التصرفات في واقع الحياة. و«بوصف الحياة فردية وجماعية. فإن الدين الإسلامي دين قيم وضوابط يتصل بعضها بحياة الأفراد ويتصل بعضها بحياة الجماعة»[١٥]. والجانب الروحي الذي حمله الإسلام، لا يستقيم دون توافر الجانب المادي بما يقيم الاعتدال والتوازن.

إن كلام الجاحظ على الجمال تصريحًا من خلال بعض النصوص القليلة ومن خلال نصوص كثيرة تلميحًا، يذكرنا بمسألة طالما عرف بها وهي مشاكلة اللفظ للمعنى في جميع مستويات الخطاب سواء أكان اجتماعيًا أم فنيًا.

إن الكأس المملوءة خمرة قد تبدو في ثقافة ما حاملة جماليات حسية يزكيها الوجدان والعقل معًا ولكنها قد لا تحظى بالتزكية نفسها في ثقافة أخرى تختلف في مكوناتها عن الثقافة الأولى ولو استملحت الصورة الحسية أحيانًا، خاصة على مستوى الوجدان إن لم يكن من ورائه حكم العقل، الذي قد يقوم بإسقاطات معيارية على الشعور فيكون الشعور كافيًا لإصدار موقف آني لاقتران تلك الصورة الحسية الواقعة تحت سلطة الشعور بمعرفة ذهنية كاقتران الخمرة بالرِّجس في المرجعية الثقافية الإسلامية.

وثمة مسألة من الأهمية بمكان يمكن أن نستوحيها من راي الجاحظ المتمثل في قوله: وبعض الناس وإن كانوا مسخرين للحياكة، فليس بمسخرين للفسق والخيانة والأحكام والصدق والأمانة[16]. ذلك أن الجمال الذي يبدعه الإنسان موهبة وممارسة بينما الأخلاق طبع.

والجمال المقصود في قول الجاحظ، جمال حسي يخلو من البعد الروحي لذلك يكتفى فيه بالحواس كجمالية الحياكة المشاهدة، وجمالية الصوت المسموع. معنى هذا أن الناس غير مسخرين في سلوكهم الجمالي الذي يحمل بعدًا روحيًا وتكون الأخلاق معيارًا له سواء في إنشائه أم في التمتع به.

فالمرأة مثلاً الأصل فيها أن تكون مشاعة بين الرجال، كما هو الشأن بالنسبة إلى النبات والحيوان «لولا المحنة والبلوى في تحريم ما حرم وتحليل ما أحل وتخليص المواليد من شبهات الاشتراك فيها وحصول المواريث في أيدي الأعقاب»[17].

من هنا كان الجمع بين شطري القيمة الجمالية، المادي والروحي، والجمع بين القيمة الجمالية والقيمة الخلقية، على الأساس الذي ذكرنا سابقًا. وهو أن الجمالية ارتقاء بالقيمة الخلقية نحو الأمثل. هكذا يرتقي الجاحظ بالنموذج الإنساني عن الحيوان والنبات بما يجعله يعي دور الإنسان الحضاري بين الكائنات الأخرى، فشيوع النساء بين الرجال خارج الشريعة كان متداولاً ولا أظن أن أحدًا مثل الجاحظ لم يتعرف رأي أفلاطون في ذلك.

ويقرن الجاحظ أنواع مظاهر السلوك المادي والمعنوي حين يبرز اهتمامه بالقيمة الخلقية للشعر المغنىّ أو بالغناء الشعري إذ يقول:

«ولا نرى بالغناء بأسًا إذا كان أصله شعرًا مكسوًا نغمًا فما كان منه صدقًا فحسن وما كان منه كذبًا فقبيح»[18].

إن الحكم على الجمالية حكم أخلاق خاصة إذا تعلق الأمر بجوهر القيمة الجمالية، وإن الحسن والقبح شائي تقويمي لا مناص منه في تقويم العملية الجمالية، كما أن الحسن القولي هاجس مركزي في تفكير الجاحظ بما له من علاقة بالقيمة الخلقية. الغناء لا يرقى فوق الشعر إلا بالنغم بينما جوهر الشعر لا يزداد بالغناء إلا حسنًا.

والتقاء الشعر والغناء لم يكن لشيء، إلا ليفجر القيمة الجمالية خاصة وقد اجتمع لها الشعر والغناء والقيان.

وكعادة الجاحظ الذي يؤسس للقيمة ببعديها العربي والإسلامي إذا تحدث عن قيمة تشترك فيها أكثر من أمة في بعض

عناصرها أو كلها، بحث لها عما يقوي بعدها العربي الإسلامي، فيعمد إلى تقنين الظاهرة بما لا يدع مجالاً للشك أن العرب هم الأقوى.

يقول الجاحظ: «ولم تزل القيان عند الملوك من العرب والعجم على وجه الدهر. وكانت فارس تعد الغناء أدبًا والروم فلسفة»[19].

نلاحظ من قول الجاحظ المتقدم أمرًا مهمًا وهو أن القيان والغناء مقترنان بالشعر الذي اشترط في جوهره أن يكون جميلاً.

إذن لماذا استحضر الجاحظ معيارية القيمة الخلقية حينما بدا لغيره أن الغناء محرم، لأنه يلهي عن ذكر الله إذ يرد الجاحظ على أن الغناء شأنه شأن الملاهي الأخرى التي توفر لذة من لذات الدنيا إذ يقول:

«فإن كان إنما يحرمه لأنه يلهي عن ذكر الله. فقد نجد كثيرًا من الأحاديث والمطاعم والمشارب. والنظر إلى الجنان والرياحين واقتناص الصيد والتشاغل بالجماع وسائر اللذات تصد وتلهي عن ذكر الله»[20].

غير أن هذا الواقع الموضوعي الذي قد يعيشه أكثر الناس له من المثالية المفضلة عند الجاحظ إذ يقول: «ونعلم أن قطع الدهر بذكر الله لمن أمكنه أفضل»[21].

وكعادة المفكر العقلاني. الذي يقدر القيمة في بعديها الموضوعي والمثالي، يرى أن التمتع باللذات الدنيوية ميزة إنسانية لم يسلم منها الأنبياء أنفسهم. وإن وقع منهم ذلك عفويًا، ينزع الجاحظ في رؤيته الجمالية نزعة إسلامية، يدل على ذلك تبنيه مسألة الاعتدال الخُلقي والخَلقي. يقول في هذا الشأن: «وأنا مبين لك الحسن هو التمام والاعتدال. ولست أعني بالتمام تجاوز مقدار الاعتدال (...) والحدود حاصرة لأمور العالم، ومحيطه بمقاديرها الموقوتة لها فكل شيء خرج عن الحد في خلق حتى في الدين والحكمة اللذين هما أفضل الأمور، فهو قبيح مذموم»[22].

يمكن أن نرجع رأي الجاحظ هذا إلى منطلق ديني، تدل عليه آيات قرآنية كثيرة منها قوله تعالى: **﴿الذي خلق سبع سماوات طباقًا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئًا وهو حسير﴾**[23].

إن قياس الجمال بعدم التفاوت بين أجزاء الشيء، موضع المعاينة الجمالية في الآيتين القرآنيتين هو نفسه المعيار الذي عبر به الجاحظ جمال الخَلق والخُلق على السواء.

وقــد وصـف الـزيـادة التي في (طول القامة أو كدقة الجسم أو عظم الجارحة أو سعـة العين أو الفـم مما يـتـجاوز مـثله من الناس المعتدلين في الخلق، فإن هذه الزيادة متى كـانت فـهي نقـصـان في الحسن، وإن عدت زيادة في الجسم»[٢٤] بل لقـد ذهب إلى أبعـد من ذلك حـينمـا أرجع الجـمـال الفني في البلاغة إلى الكلام الواقع وسطًا بين السوقي والوحشي.

أمـا المسألة الثـانيـة التي حـاكى فـيـهـا الجـاحظ منهج القـرآن في اسـتـكـنـاه كنه الجـمـال، فـهي المشـاهدة التي تقـوم على التكرار لسـبـر أغـوار الصـورة الجـمـاليـة المعاينة لإصدار حكم موضوعي في التقويم الجمالي، كـمـا يمكن من استـقـرار الصورة الجمالية في النفس.

كـمـا يشترط الجـاحظ براعـة خاصة في المبصر للصورة الجمالية المقوم لها. وليس من المستبعـد أن يكون قد استقى ذلك من وحي مـذهبـه الاعـتـزالي، ومنهـجـه الفني الكتابي، والاعتزال برهانًا عقليًا، والكتابة تأثيرًا فنيًا، كانا من أبرز الأدوات الكتابية المسـتـعـملة في عـصـر الجـاحظ، مما جعل المستشرق الفرنسي شارل بلا يعقد موازنة بين الشعر والنثر في القرن الثالث الهجري، مبـرزًا مدى فعالية النثر واقترانه بالبراهين العقلية، إذ يقول: «فلو سلمنا بأن الشعر في أوائل القـرن الثـالث للهجرة قد حـافظ على مكانته وتأثيره في بعض العناصر العربية، فهو لم يعد يؤثر التأثير نفسه في المسلمين الأعاجم الذين هم أكثر استجابة للبراهين العقلية»[٢٥].

الحسن قيمة جمالية وهمية، لا يقضى فيها بشهادة البصر ولو قضي فيها بذلك لكانت من نصيب الإنسان والحيوان معًا، وإنما الحكم الجـمـالي تشـتـرك فـيـه ثلاثة عناصـــر وهـي الحـــاســة والـوجـــدان والعقل[٢٦]. هذه الأدوات إن اجتمعت في استجلاء القيمة الجمالية استخرجت معانيها بكل يسر. فجمال المرأة مستوحى من كائن طبيعي يقع عليه البصر، ثم ينقل هذه الصورة إلى الوجدان مثيرًا فيه متعة حسية ثم العقل الذي يزكي هذه الجمالية بما يمتلك من مرجعية فكرية.

ومن ثم تكون الجـمـاليـة عند الجـاحظ فـعـلاً حـضـاريًا مـقـتـرنًا بـالـرؤية الـبـيـانـيـة للكون؛ التي يتـأسـس بموجـبـهـا نموذج الإنسـان بخـصـائص تعمل على ترقـيـتـهـا مجمـوعة القيم المعبـر عنهـا في مـؤلفـاته. فالاستدلال على عظمة الخـالق من خلال كائناته لم يكن ليستقيم في رؤية الجاحظ إلا من خلال مفتاح جمالي يتمثّلُ في صنعه البديع منبهًا والاستجابة له بمنبه بياني إنْ كـان من صنع ملكة فطرية أودعـهـا الخـالق فيه.

وهكذا نجد الإنسان هو العنصر الرئيسي في الكون خُلقًا وخَلقًا، سلوكًا فطريًا ومكتسبًا. لقد خلق الإنسان في أحسن تقويم «فكان الحسن في الذات شكلاً وفي الصفات النفسية قابلية وفي الفطرة تطلعًا واستعدادًا»[٢٧].

رسالة القيان كما نراها تصب كلها في تخوم موضوع واحد رئيسي ألا وهو الجمال سواء أكان طبيعيًا أم مكتسبًا. هذه الرؤية الجمالية جاءت في نطاق رؤية أوسع للكون وهي الرؤية البيانية كما سبق ذكره.

إذن يمكن أن نرشح رسالة القيان لنستوحي منها رؤية الجاحظ الجمالية، لما لهذه الرسالة من مميزات قد لا توجد في غيرها.

أولها أن الرسالة تنطلق في تصوير الجمال ابتداء من البعد المادي وانتهاء بالبعد الروحي أي أنها تستقصي جميع معاني الجمال المادية منها والروحية[٢٨]. وأنها تجسد منظور الرجل الطبيعي للقيم بما في ذلك القيمة الجمالية، وذلك من خلال جزء متمثل في جمال المرأة الطبيعي إلى الكل المتمثل في المنظور الجمالي العام للكون. أي أن الجاحظ يعتني بالجمال في نطاق حضاري. وأن الرسالة عبارة عن قطعة نثرية شاهدة على رأي الرجل في الجمال.

وثانيها أن معيارية الجمال تعد من أرقى مظاهرها لاقترانها بالشعر والغناء وما لهذين الفنين من قدرة على تفجير القيمة الجمالية.

نشير إلى أن تصوير الجاحظ للقيان كان ضمن النموذج الحضاري العام دون أن يقترن بقينة بعينها. وإن كان ذلك لا ينتقص من قيمة الإبداع الفني وما ينتج عنه من جمال.

من هنا تكمن الرسالة في كونها ترصد ظاهرة اجتماعية عرفها العصر لسبب أو لآخر. ولكن هذا الرصد ليس رصدًا اجتماعيًا فحسب بل هو رصد تبرز فيه أدبية النص النثري.

وإذا كان الجاحظ قد رصد مواطن العجب في السلوك الإنساني بمعيارية قيمية ماثلة في ذهنه، فإن اقتران الإعجاب بالقيمة الجمالية أكثر مثولاً في ذهنه، لأن الجمالية لا تتوافر إلا بوجود الإعجاب عند المتلقي.

يقول الجاحظ مبرزًا أدبية النص من خلال إعادة صياغته الحدث «فإن أمر الحسن أدق وأرق من أن يدركه كل من أبصره»[٢٩]. لقد جعل أمر استجلاء الحسن في المشهد الجمالي من نصيب فئة معينة مثل: «الثاقب في نظره الماهر في بصره الطب بصناعته. وإن كانت هذه المميزات الدالة على مرحلة استجلاء

الصورة الجمالية متوفرة في فئة المقينين الذين يمارسون هذه الصناعة اجتماعيًا فإنها عند الجاحظ أدبية. ومما يزيد النص المكتوب عند الجاحظ أدبية تطور العجب في الأعمال الأخرى إلى إعجاب في النص الجمالي كما هو الشأن في رسالة القينة.

إن الإعجاب الناتج عن التفاعل مع المشهد الجمالي مقترن بصعوبة تحويله إلى نص يشيع أدبية. فالمشهد إن استغلق كنهه على كل مشاهد وانفتح لأهل الصناعة بما يروج لتجارة القيان فإنه يتحول عند الجاحظ إلى فعل أدبي ممارس في نطاق سلطة الكتابة القيمية. والجاحظ يقر بصعوبة المهمة. ولكنه يأنس في نفسه المقدرة على القيام بها. ويعلن ذلك صراحة حين يقول: «وأنا مبين لك الحسن. هو التمام والاعتدال».

ولا يكتفي الجاحظ بهذا التنظير الخطير للظاهرة الجمالية بل يعمل على تعميمها على المجالات الأخرى. التي يفترض أن تحمل قيمًا جمالية ولو كانت جمادًا منها «وزن الآنية وأصناف الفرش والوشي واللباس ووزن القنوات التي تجري فيها المياه»[٣٠].

والجاحظ يعيد صياغة الصورة الجمالية في شخص القينة المشبعة بمجموعة من الألوان القيمية الجمالية، مادية وقولية. وكذلك بعض القيم الخلقية والاجتماعية التي تتصل بعالم القينة.

لم يكن بوسع الجاحظ الاعتماد على أدبية النص القائمة على الوصف دون أن يشده الحنين إلى الفن القصصي خارطة. وإلى الحكاية معلمًا، بجمع شتات السلوك الظاهري من أزمنة وأمكنة متنوعة، ليتسنى له التغلغل إلى البواطن والكشف عنها بكل يسر. فها هي القينة تنصب شباكها بإظهار ألوان من اللذات قلما تجتمع عند غيرها.

إنهن (أي القينات) يجمعن للإنسان من اللذات ما لم يجمع في شيء على وجه الأرض»[٣١]. وهذه اللذات تطفو على السلوك الخارجي لقينة. وقد كان طبعًا جبلت عليه وسلوكًا اجتماعيًا يعرض بضاعة فنية من طبيعة العصر. لابما يقلل العرض عن الطلب ولكن بما يرقي العرض، قل أم كثر، لاجتماع ألوان جمالية فيه كان قد طلبها العصر ونفخ فيها من روحه وروح لها.

واللافت للانتباه أن الجاحظ اكتفى بتصوير ثلاث لذات دون أنْ يتجاوزها إلى ما يلحق خللاً بالقيمة الجمالية بمنظورها الإسلامي. واللذات الثلاث: هي النظر والسمع واللمس ومن وراء هذه الحواس القلب الذي هو وسط بين حاستي النظر والسمع من جهة، وحاسة اللمس من جهة ثانية.

وارتقاء القيمة الجمالية بواسطة الغناء أمر ملحوظ في رسالة القيان. كما أن

الجاحظ يضع اللذات الثلاث في ميزان الإسلام فيجدها مثارًا للفتنة [٣٢]. زرعت بالنظرة المؤدية إلى شهرة، وهيَّجها السماع واجتمع أن كانت النظرة والسماع مؤديين إلى المغازلة.

هذه المقدمة أو الفكرة المفتاحية، تذكرنا بأعمال قصصية كثيرة للجاحظ، منها حكاية مريم الصناع التي يفتتحها بالفكرة الخاتمة ثم يقوم بسرد الحدث بما يسوغها تسويغًا منطقيًا. وكأني به قد سبق أصحاب القصص والأفلام الحديثة الذين يعتمدون على مثل هذا المنهج.

لقد كانت الألوان الجمالية الثلاثة ارتقاء بالقيمة جماليًا دون مطاوعة الأخلاق لها. فمنذ أن تمت المشاهدة الجمالية، واجتمعت لها ثلاثة عناصر رئيسة، فجرت الحدث بما يجعله يتطور تطورًا اطراديًا، تحولت بموجبه القينة إلى كائن فاعل في الحدث وإن لم تسايرها بعض القيم الأخرى، وخاصة الخلقية منها. لقد سلبها الجاحظ ذلك ليتسنى له تنمية القيمة الجمالية بما ينسجم مع طبيعة الأخلاق التي جملت عليها القينة، لذلك تراه ينمي الحدث عند القينة على نصب الحبالة.

ومن ثمَّ يتمكَّن القارئ من تتبع المشهد الجمالي كما أرادت له القينة، وكما أراد لها الجاحظ في الوقت نفسه.

فالقينة تنمي الحدث لتظهر شخصية نامية فاعلة. يحذوها في ذلك البناء الجمالي ولو خلا من القيم الأخرى. بينما نجد الكاتب قد فتح نافذة للقارئ تمكنه من مشاهدة الحدث في أزمنة وأمكنة متنوعة. لكنها تشترك كلها في بناء المشهد الجمالي، كما تمارسه القينة، وكما يريد الكاتب أن يبرزه.

لقد برز الحدث بما يقيم الاعتدال بين القيم في بعدها الجمالي وفي بعدها الاجتماعي من جهة، وبما يقيم الاعتدال بين شخصيات الحكاية وصفًا فنيًا وحركة تمثيلية من جهة ثانية. فالمشاهدة الأولى يطل فيها الجمال وتعمل على تفعيله عناصر هي من صميمه كالنظر والسماع واللمس، والجاحظ إن سمح ببروز هذه العناصر لاشيء، وإنما ليتسنى له معايشة التجربة الجمالية، وتحويل حدثها إلى صورة فنية تشع جمالاً، وتفجر حركتي الحدث والكتابة الأدبية في آن واحد.

فعند المشاهدة الأولى «رامته باللحظ وداعبته بالتبسم وغازلته في أشعار الغناء»[٣٣] إنها العناصر الأولى التي تشكل منها المشهد الجمالي الذي قد تصحبه حركة تمثيلية تموه بتحول هذه العناصر إلى فعل تجريبي حينما أظهرت الشوق إلى طول مكثه والصبابة لسرعة عودته والحزن لفراقه[٣٤].

تتكرر المشاهدة بما ينمي التجربة الجمالية، و يوهم طالبها أن التجربة انتقلت إلى الوجدان، الذي أصدر حكمًا أوليًا أجبر القينة على أن تشكو إليه هواه، خاصة وقد أدعمت شكواها بقسم[٣٥] يوحي في ظاهره بصدقها. وهو في الوقت نفسه صدق خلقي للقيمة الجمالية وله إدعاء. فإن أدى الحكم الأول ما عليه لاحقته بحكم ثان أكثر فعالية في تطوير الحدث جماليًا، إذ بموجبه تتحول المشاهدة إلى معايشة مباشرة تفتك مربوطها لتفوز به دون سواها.

لقد: «تجنت عليه الذنوب وتغايرت على أهله وحرمته النظر إلى صواحباتها وسقته أنصاف أقداحها»[٣٦].

وقد لاتكتفي القينة بالمشاهدة والمعايشة بل تعمل على حماية التجربة الجمالية من أثر الفراق منذ بدايتها بالمكاتبة مرة، وبتذكرة عند العثرة مرة أخرى. وبالإفصاح عما ألم بها من شوق إليه، وحزن على فراقه مرة ثالثة. «ثم أخبرته أنها لاتنام شوقًا إليه، ولا تتهنأ بالطعام وجدا به»[٣٧].

وقد تفيض التجربة الجمالية القائمة على التمويه. بما تدعيه القينة ويتحقق بعض من ادعائها أو كله. إذ «ربما قادها التمويه إلى التصحيح وربما شاركت صاحبها في البلوى حتى تأتي إلى بيته فتمكنه من القبلة فما فوقها وتفرشه نفسها إن استحل ذلك منها»[٣٨].

ويبدو أن هذه التجربة وقف على نوع من الناس لايمتلكون استعدادًا للارتقاء بتجربة أكثر جمالية، ويكون ذلك همهم في طلب اللذة الجسمية. أما إذا وجدت القينة امتدادا لتجربتها الجمالية مضت فيه. خاصة إذا كان طالبها «حلو الشمائل رشيق الإشارة، عذب اللفظ دقيق الفهم، لطيف الحس، خفيف الروح. فإن كان يقول الشعر ويتمثل به أو يترنم كان أحظى له عندها»[٣٩].نلحظ من خلال هذه اللوحة الفنية، أن ثمة نهاية حميدة للمشهد الجمالي إذ اجتمعت له عناصر هي من طبيعة كالأخلاق والبيان. وهي قيم ومثل دافع عنها الجاحظ. وهي نفسها التي تؤسس لنموذجه الحيوي. وكأني بالقيم والمثل ماثلة في ذهن الكاتب، يستحضرها متى توفر المناخ الملائم لها. فإن لم تجد القينة هذه النهاية المثالية للمشهد الجمالي ويبدو أنه كان نادر الوجود عادت أدراجها من حيث أتت.

وكان «أكثر أمرها قلة المناصحة واستعمال الغدر والحيلة في استنطاف ما يحويه المربوط، والانتقال عنه»[٤٠].

وهذه اللوحة إن كانت وردت في سياق تطور الحدث خلقيًا حسب مايبدو فإننا نراها أكثر أهمية في تطور المشهد الجمالي نفسه. ذلك أن، طالبي القينة أو طالبي المشهد الجمالي من خلال قينة واحدة

معناه أن المشاهدة الجمالية تتم عند أكثر من واحد وهو دليل قاطع على أن المشهد جمالي حقًا. خاصة وأن التجربة واقعة في العالم الموضوعي وليس الذاتي.

ولو لم يكن المشهد جماليًا لما كان التحامي والتغاير بين مربوطي القيد، ولما اضطرت القينة إلى أن تكسو سلوكها الجمالي طابعًا خداعيًا، وتراود محبيها، وتوهم كل واحد منهم أنه الوحيد المعني بحظوتها[٤١].

والحكم الموضوعي الذي أصدره مربوطو القينة ضمنيًا، وعبروا عنه من خلال سلوكهم الذي يحكيه الجاحظ، قريب من حكم النسوة اللائي حكمن بجمال يوسف عليه السلام[٤٢].

ويتفق المشهدان في كونهما معاينين موضوعيًا، وإن اختلف جنس المعاينين. من نسوة في المشهد الجمالي ليوسف عليه السلام إلى رجال في المشهد الجمالي لقينة الجاحظ. وكلا المشهدين قائمان على بعد أخلاقي، وإن كان في جمال يوسف عليه السلام طبيعيًا، وفي قينة الجاحظ مموهًا، مما جعل ظاهر السلوك عند يوسف غير ظاهر السلوك عند القينة.

والباطن والظاهر مستويان للقيمة في بعدها الديني، إن اتفقا ارتقيا بالقيمة الجمالية خلقيًا، وهو مايدل عليه كل من سلوك يوسف عليه السلام، الذي لم تستطع امرأة العزيز أن تنل منه مايفصل الجمال عن الأخلاق. بينما كانت القينة في متناول طالبها، إن لم تمنحه الكثير، منحته القليل الدال على فصل الجمال عن الأخلاق.

والجاحظ الذي تتبع سلوك القينة، وصاغه صياغة فنية جديدة. فصلت الجمال عن الأخلاق. كان قد سلب قينته تزكية خلقية لسلوكها الجمالي القائم على التمويه بظهورها شخصية نامية فاعلة نشطة في بناء المشهد الجمالي، عبر ظروف زمانية ومكانية متباعدة ومتنوعة لكنها تشترك كلها في صناعة المشهد الجمالي فالمثالية الجمالية التي تنشدها القينة ليست مثالية مطلقة بل هي مثالية نسبية تتحكم فيها ظروف اجتماعية معينة، تؤثر في حركيتها أيما تأثير.

ولذلك ألفينا الجاحظ، يضع نصب عينيه هذه المعادلة القائمة بين الجمال والمجتمع. لقد حمل المجتمع تنشئة فاسدة للقيان ومن ثم فكل انحراف واقع في سلوكهن هو انحراف في قيمة الجمال نفسها.

وأما الاعتدال بين وصف الجاحظ وتمثيل القينة: فهو يفسح المجال واسعًا لإبراز الخصائص النفسية للقينة عبر السلوك الظاهري؛ ليتمكن الكاتب من التغلغل إلى نفسيتها. إنهن ينشأن في وسط

موبوء بالفساد. وإن كن محذورات في الوسط السوقي فإن عذرهن يزول إذا انتقلن إلى بيوت الخلفاء، التي إن منحتهن جمالاً سلبتهن الأخلاق. ففي هذه البيوت تتعلمن الغناء المنفصل عن الأخلاق، «تروي الحاذقة منهن أربعة آلاف صوت فصاعدا (...) ليس فيها ذكر الله إلا عن غفلة. ولا ترهيب من عقاب، ولاترغيب في ثواب. وإنما بنيت كلها على ذكر الزنى والقيادة والعشق والصبوة، والشوق والغلمة»[٤٣].

وصناعة القينة تحتاج إلى المداومة والمحافظة على خصائصها الاجتماعية فهي صناعة كالصناعات الأخرى قابلة للرواج وللكساد، وكل ذلك وقف على براعة القينة. فصناعتها «إن جفتها تفلتت وإن أهملتها نقصت وإن لم تستنفد منها وقفت»[٤٤].

في نص القينة للجاحظ تظهر القينة حاملة مجموعة من القيم مادية وقولية وخلقية واجتماعية؛ تتسابق فيما بينها على الظهور في شكل سلوك ظاهري، يفتح قنوات عدة لسبر أغوار نفسية القينة، ولتبرز بكل وضوح قيمة الجمال الطبيعي أولاً، ثم القولي ثانيًا.

ويتعانق الجمال الحسي مع الجمال القولي؛ عندما تنطق الصورة الجمالية شعرًا يتغنى به في مكان يليق بمثله. في مجلس غناء يتعذر على المشاهد والقارئ معًا أيحسب الغناء سر الجمال، أم الخلق، أم كليهما معًا.

قلنا فيما سبق إن الجاحظ بصدد إعادة صياغة المشاهدة الجمالية كتابة فنية. فهو والحال هذه لاشك أنه اعتنى بالقينة جمالاً جسميًا وغناء شعريًا. وبين الخلق «وحسن الخرط» من جهة، والغناء من جهة[٤٥] ثانية، ومجالس الغناء من جهة ثالثة علاقة وطيدة منذ عهد بعيد. والجاحظ بصدد التأسيس لقيمة الجمال عندما بحث لها عن أنجع السبل ورصدها حين توفرت في المشهد الجمالي عناصر لاتجتمع إلا فيه. وكأني بهذا التأسيس مقصود في حد ذاته، وإن وجد كله ضمن حياة القينة.

بمعنى آخر، إن الجاحظ كان يعي خطورة هذا الجمال أخلاقيًا. وهو يعرف طبيعة المشاكلة الأخلاقية بين القينة وطالبها. ولكنه يقر بأمر موضوعي. وهو توفير اللذات التي هي من طبيعة بعضها البعض إذ يقول: «ومن الآفة عشق القيان على كثرة فضائلهن. وسكون النفس إليهن، وإنهن يجمعن للإنسان من اللذات ما لا يجتمع في شيء على وجه الأرض»[٤٦].

إن عشق القيان آفة وفي الوقت نفسه فعل جمالي تسكن إليه النفس خاصة إذا اجتمع الجمال الحسي وجمال الغناء. ونالا تزكية القلب وقد استبق السمع والبصر أيهما يؤدي إلى القلب ما أفاد منه قبل

صاحبه، ليكون سببًا في توليد حاسة ثالثة هي اللمس.

إن الاستباق بين حاستي السمع والبصر مرده إلى تماثل لوني الجمال المادي والجمال القولي وتناظرهما. ومن ثم كان حفاظ كل منهما على كيانه دون أن يذوب في الآخر في أثناء المشاهدة الجمالية.

والجاحظ كان وفيًا لرؤيته الجمالية، التي هي مجموعة من الألوان الجمالية بلغت درجة تكون فيها مصدر تأثير، وتوفير لذة عند المتلقي.

كان بإمكان الجاحظ أن يكتفي بجمال القينة الجسمي، وهو من الكتاب الذين ألموا بهذا الموضوع، وتركوا فيه بصمات واضحة(٤٧). فمن يستطيع أن يفكك أجزاء الصورة تشويهًا خُلقيًا وخَلقيًا وجماليًا بإمكانه أن يبني صورة الجمال، خاصة المشاهدة منها. كما هو الشأن في رسالة القيان.

ففي حكاية القينة نجد الجاحظ كأني به قد نحت صورة لامرأة جميلة نطقت غناء شعريًا لشدة حسنها.

لقد كان المنظر والنطق جماليين، وقد شهد بذلك شاهدان من الحواس، استجاب لهما القلب بأن حرك حاسة ثالثة كانت شاهدًا فوق الشاهدين.

«وإذا رفعت القينة عقيرة حلقها تغني حدق إليها الطرف وأصغى نحوها السمع وألقى القلب إليها الملك»(٤٨).

مفتاح قولي جمالي يذكرنا بمفاتيح قصصية كثيرة، كما حدث لذلك الشيخ الخراساني، الذي دعا غيره للمآكلة، فلما لبى الدعوة أنكر الشيخ ذلك منه بحجة عدم انسجام القول مع الفعل. وكذلك الوالي الذي أعطى جائزة قولية، مقابل ما تلقاه من كلام شعري(٤٩).

لكن المفتاح القولي في القينة مفتاح جمالي يفتح على نفسه وعلى صور حسية، قد لا تحظى بالحدق قبل أن تقترن بالغناء. إنه التمويه القائم على ازدواجية المادة والروح في القيمة، وتكثيف الفعل الجمالي عند القينة إلى درجة يظهر فيها أنه فعل مركب غير بسيط صادر من شخصية نامية، تصنع الحدث وفق منظور نظري، ينسجم مع الجمال القولي، ولا يتعداه إلى الفعل المجسد إلا نادرًا. وربما جمع الجاحظ في العينة الواحدة ما لم يجتمع فيها من سلوك وما هو من نصيب القيان.

والواضح أن الجاحظ قصد ذلك قصدًا فنيًا ملأ المشهد الجمالي عند القينة حركة تمثيلية واستوفاه وصفًا حكائيًا بشيء من البراعة، يدل في أغلب الأحيان على الفصل بين بعدي القيمة المادي والروحي.

لقد قام الجاحظ بدور الراوي في التمثيلية، وأورد حكمًا أخلاقيًا عامًا مثله

قـولـه: «إن القـيـنة لا تكاد تخـالص في عـشـقـهـا، ولا تناصح في ودها»[٥٠]. هذا الحكم لا يصمد أمام الحركة التمثيلية، التي تقوم بها القينة وفق خطة محكمة، ثرية من حيث الفعل الجمالي الظاهري.

«فإذا شاهدها المشاهد رامته باللحظ، وداعبته بالتبسم وغازلته في أشعار الغناء»[٥١].

وعلى العموم فإن الفعل المشاهد عند القينة يتطور حركيًا: بما يفي بغرض استقصاء صور الجمال الظاهري: الموزعة بين قيان العصر.

وأما الفعل الموصوف فهو يدل على تغلغل في نفسية القيان، وإبراز صورها الباطنة. وبين الوصف والتمثيل، يكون الجاحظ «قد أطنب في ذكر أفعال القينة، حتى غدت نموذجًا فنيًا يمثل فئة القيان بأسرها»[٥٢]. وقد افتك منهن الجاحظ التزكية الخلقية للقيمة الجمالية التي تحلين بها».

وقد تتطور حركة الحدث تمثيلاً ووصفا؛ بما يفصل الظاهر عن الباطن في سلوك القينة، ويبرزها حاملة لصور سلوكية قائمة على التناقض. فهي لا تضحك مرة، وتبكي مرة كما هو مألوف عند الإنسان العادي بل تبكي وتضحك في الوقت نفسه[٥٣]. إنما تجمع بين سلوكين متناقضين في وقت واحد. وهي إن امتلكت عينين ليس بوسعها أن تملك قلبين يكونان مصدر هذين السلوكين.

وقد يذكرنا الظاهر من هذين السلوكين بفن الكاريكاتور الذي تتعدد صوره في بخلائه. أما الباطن منه فيقوي من المشهد الجمالي حينما يكون البكاء والضحك من أدواته.

ويزداد الحدث تطورًا، فتتحول العينان إلى وسيلة غمز تستثمر الرؤوس الموجودة بأن «تغمز هذا بذاك»[٥٤].

إنه المشهد الجمالي الذي تمثله القينة جسميًا حين يتحول إلى وسيلة غواية، يصحبها المشهد القولي حين يوهم فردًا أنه من نصيبه هو دون سواه «وتعطي واحدًا سرها، والآخر علانيتها، وتوهمه أنها له دون الآخر، وأن الذي تظهر خلاف ضميرها»[٥٥].

وتجمع القينة ما لم يجتمع بروحه من متناقضات في كتاب ليكون بمثابة الامتداد للمشهد الجمالي إذ تلاشى بعد التئامه، وهمَّ أصحابه بالانصرف. «وتكتب إليهم عند الانصراف كتبًا على نسخة واحدة. تذكر لكل واحد منهم تبرمها بالباقين، وحرصها على الخلوة به دونهم»[٥٦].

وترتقي القينة بالمشهد الجمالي إلى نهايته معتمدة على مظاهرها السلوكية. ويغض الجاحظ الطرف عن هذا الارتقاء، ليبلغ الجمال ذروته، وليتأتى له نقد عمل جمالي ناضج بمفهوم القينة؛ وليظهر نقيضه القيمي، ويحقق سلطته الكتابية بمعيارية القيمة في بعدها الإسلامي. «فلو لم يكن لإبليس شرك يقتل به، ولا علم

يدعو إليه، ولا فتنة يستهوي بها إلا القيان لكفاه»(٥٧).

إن المشهدين التمثيلي والمصور يظهران حدثين متكاملين في استجلاء الصورة الجمالية. ولكن مرجعية كل واحد منهما تختلف عن الأخرى. فالمشهد التمثيلي الذي تبعثه القينة من وحي المجتمع الواقعي، بينما المشهد الموصوف مستوحى من المجتمع النظري بمنظور قيمي جاحظي. والفرق بين المشهدين هو الفرق بين الظاهر والباطن عندما يختلفان، وينجم عنها رياء اجتماعي، ونفاق ديني. وإذا كانت القينة قد اكتفت بالرياء الاجتماعي، فإن الجاحظ لا يكتفي بذلك بل يذهب إلى أبعد منه.

لقد اعتنى بجمع نماذج للقيان في شخصية القينة الموصوفة ولا لشيء إلا ليسلب القيان حين اجتماعهن البعد الروحي للجمال. وقد كان قد قصده بوعي تام؛ يدل عليه مسار الحدث في رسالة القيان. كما يدل عليه البناء الدلالي للجملة الذي كلما صعد بالجمال الظاهري هوى بالجمال الباطني. كما يدل عليه السرد الحكائي.

يبقى وصف القينة فنيًا من الموضوعات التي لها علاقة بالكتابة القيمية، حتى لتغدو رسالة القيان لها ظاهر فني وباطن قيمي ولا شك أن ذلك كان داعيًا قويًا عند الجاحظ للكتابة في موضوع كهذا. ودليل ذلك أن البناء كان قد تتبع مواطن الجمال، ومراحل تطوره، إلى أن بلغ نصابه بشيء من البناء المحكم، الذي قد يوهمك أن الجاحظ نفسه من أنصار هذا الجمال. ثم سرعان ما يفرغه من محتواه الخلقي إذ يقول: «وتروي الحاذقة منهن أربعة آلاف صوت فصاعدًا (...) ليس فيها ذكر الله إلا عن غفلة (...) وإنما بنيت كلها على ذكر الزنى والقيادة، والعشق والصبوة والشوق والغلمة»(٥٨).

ومن الطرافة أن الجاحظ الذي ألفينا آراءه الطبيعية تمس جميع القيم عنده كأن يرد فساد أخلاق القيان إلى طبع فيهن يضيف عنصرًا ثانيًا يتمثل في التربية المكتسبة، التي ترقى بصناعة القيان اجتماعيًا إلى صناعة رائجة. ولو خلت من البعد الخلقي الذي نبه الجاحظ إليه.

فالقينة إن أرادت أن تحذق في صناعتها، وجب عليها الانكباب والمواظبة على خصائصها لئلا يعتريها النقصان ومتى تم لها ذلك، انقطع ما بينها وبين الهدى قسرًا(٥٩).

بقي عنصر أخير في بناء رسالة القيان وهو مكانة المقين اجتماعيًا. كما فعل الجاحظ في بداية رسالته عندما حدد عناصر الجمال في المرأة بصفة مطلقة. فكان بمثابة الحكم العام، ثم ألبسه القينة وأفردها بعنصر جمالي ثان من طبيعتها. يحكم رسالته بإبرازه الموقع الاجتماعي المرموق للرجال الذين تبوؤوا هذه الأماكن نتيجة جاه ملكوه، أو مال ثمروه، ليلحق به المقين الذي باع جارية بمئة وعشرين ألف دينار. وهو ما مكنه من أن يصبح من

أصحاب الجاه. تقدم لهم الهدايا. ويتزلف إليهم لقضاء الحاجات.

وكعادة الجاحظ الذي يهتم بالقيمة في أبعادها المادية والنظرية إذ يقول: «ويرسلون (أي المقينون) إلى بيت مالكها (أي الجارية) بصنوف الهدايا من الأطعمة والأشربة، فإذا جاؤوا حصلوا على النظر وانصرفوا بالحسرة ويجتني مولاها ثمرة ما غرسوا. ويتملى به دونهم ويكفى مؤونة جواريه»[٦٠]. «ويبيع الريح الهابة بالذهب الجامد»[٦١].

وهذا المخرج السلوكي الجمالي يذكرنا بحكاية ذلك الشاعر، الذي استطاع أن يقف بين يدي وال مادحًا إياه فكانت المكافأة أن منحه كلامًا مقابل كلامه[٦٢]. وإن كان ذلك الأمر انحرافًا بالقيمة الجمالية الممثلة في الشعر، فإن الانحراف القيمي في رسالة القيان يكمن في استثمار الأحاسيس.

والمقين مجبر على أن يسلك هذا السلوك، إما ارتقاء بالقيمة الجمالية نحو البعد المثالي المشبع بالأخلاق ولو ادعاء. أو حفاظًا على صناعته التي لا تستقيم. ولا تروج إلا إذا حوفظ فيها على عشق المربوط.

وكأني بالجاحظ لا يعجبه هذا الرياء الاجتماعي فيفعل الحدث وينقله من الواقع الاجتماعي إلى الواقع الروحي حين يضع هذا السلوك في ميزان الدين ردًا على المقينين بقوله: «ولو يعلم هؤلاء المسمون فرق ما بين الحلال والحرام لم ينسبوا إلى الكشخ أهلها»[٦٣].

نخلص إلى القول في مسألة الجمال عند الجاحظ: أن الجمال ضرب من السلوك الحضاري. أي أنه واقع في العالم الموضوعي يتعارفه الناس وفق خصائص لا يحيد عنها من الحس الطبيعي السليم والعادة الاجتماعية الحسنة والمقصد الشرعي المطلوب. والتفكير العقلي المفضي إلى تعديل الشق الشهواني في الإنسان إلى ما يلائم هذه الخصائص مجتمعة، لأن الهدف الأسمى من الحضارة هو ترقية هذه الخصائص في الإنسان إلى ما يلائم هذه الخصائص. أي أن الجمال والأخلاق وجهان لعملة واحدة... وأن العلوم والفنون مهما كانت طبيعتها شرعية عقلية تجريبية هي نتاج الحضارة وبها يكون ارتقاؤها. ومن ثم فالجمال سواء أكان حسيًا أم معنويًا لا يخرج عن هذا النطاق.

قائمة المراجع

١ - عبد الحميد حسين: الأصول الفنية في الأدب، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية مصر ١٩٦٤م، ص١٨.

٢ - المصدر السابق، ص١٢.

٣ - زكي نجيب محمود: مقدمة آفاق القيمة تأليف والف بارتن بيري ترجمة عبد المحسن عاطف سلام مكتبة النهضة مصر ١٩٦٨م، ص٣.

٤ - المرجع نفسه.

٥ - عبد الحميد يونس: الأصول الفنية في الأدب ص١٨، ولعل هذا ما يجرنا إلى القول: إن الجمال واقع في مجال الخير والحق ولا ينجم عنه إلا النفع والسرور ماديًا وروحيًا، وقد يكون الجمال فكريًا متى ارتبط بالحق قيمة مثلى يطلبها بتزكية من قوى الخير الموجودة في الوجدان «فالوجدان غايته الجمال والفكر غايته الحق والنزوع غايته الخير» (كما يقول عبد الحميد يونس في المرجع نفسه ص ٥١٢ بيد أن هناك ثلاثة أنواع من الجمال حسب رأي ميمّون الربيع: ١ - الجمال الجسماني وهو من طبيعة القيم المادية التي ندركها وتكون مادة الفن المباشرة. ٢ . الجمال العقلي وهو من طبيعة القيم التي يعمل فيها الفهم أو العقل دون إهمال للمنطلق الحسي الذي تنطلق منه. ٣ - الجمال الأخلاقي، وهو من طبيعة القيم الروحية يدرك بالضمير (من كتابه: نظرية القيم في الفكر المعاصر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ١٩٨٠م، ص٥٤.

٦ - جميل علوش، النظرية الجمالية في الشعر بين العرب والإفرنج، مجلد عالم الفكر، المجلد ٩ عدد ٢١ . الكويت سبتمبر ٢٠٠٠م، ص٢٤٧.

٧ - هناك رأيان في التأريخ للنثر والشعر العربيين، رأي مصدره... الاستشراقية يذهب إلى أن الشعر أسبق من النثر ورأي عربي خالص يذهب إلى أن النثر أسبق من الشعر غير أن ظهور الشعرو الخطابة بهذين المستويين كفيلان بحمل مقومات جمالية نضجة وهو الأهم في دراستنا هذه.

الجاحظ: القيان،ص ١٦٢ . والجمال قد يكون بصريًا أو صوتيًا كما يكون في الحواس الأخرى ويكون خلقيًا أو فكريًا أو أسلوبيًا وقد تجتمع هذه القيم معيارًا لقيمة جمالية كما هو الشأن في رسالة القيان للجاحظ التي هي موضوع هذا الفصل.

٨ - الجاحظ، القيان، تحقيق عبد السلام محمد هارون ضمن رسائل الجاحظ، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٦٤م، ص١٦١.

٩ - المرجع نفسه، ص ١٦٢.

١٠ - ميشال عاصي: مفاهيم الجمالية والشعر في أدب الجاحظ دار العلم للملايين الطبعة الأولى بيروت ١٩٧٤ ص١٦.

١١ - المرجع السابق، ص١٧.

١٢ - يقول العقاد: «وقد طرق المعتزلة وعلماء الكلام كل باب مغلق من أبواب الأسرار الدينية التي حجرت عليها الكهانات القوية في الديانات الأولى فنظروا في العقيدة الإلهية وفي أصول الخلق والوجود وأحكام النبوءات وعددوا الأقوال والآراء في كل باب من هذه الأبواب على أوسع مدى وأصرح بيان ووسعهم الإسلام جميعًا وإن ضاق بفريق منهم في بعض الأحيان «ما يقال عن الإسلام» مكتبة رحاب الجزائر (د ت)، ص ٥٠ - ٥١.

١٣ - الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ١٩٨٠م، ص٢٢٧.

١٤ - المرجع السابق، ص٣٤٢.

١٥ - مروان القدومي: أزمة القيم في العالم العربي، مجلة التربية قطر ٦/١/ ١٩٩٦م، ص٢٠٤.

١٦ - الجاحظ: حجج النبوة، شرح علي بوملحم ضمن الرسائل الكلامية، دار ومكتبة الهلال الطبعة الأولى بيروت ١٩٨٧م، ص ١٢٨ -١٣٩.

يقول الله عز وجل: ﴿في جنات النعيم على سرر متقابلين يطاف عليهم بكأس من معين بيضاء لذة للشاربين لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون وعندهن قاصرات الطرف عين كأنهن بيض مكنون﴾ الصافات الآية ٤٤.

ويقول تعالى: ﴿في جنات النعيم على سرر موضونة متكئين عليها متقابلين يطوف عليهم ولدان مخلدون بأكواب وأباريق وكأس من معين لا يصدعون عنها ولا ينزفون﴾ الواقعة الآية ١٧.

نلحظ أن جمال الصورة الحسية مرتبط بالجمال النفسي عند الحسان شأنها في ذلك شأن الكؤوس التي جمعت بين جمال الشكل والمضمون على السواء وما يقال عن الكأس يقال عن البيت الشعري وعلى أي ظاهرة من ظواهر الجمال.

١٧ - الجاحظ: القيان،ص ١٤٧.

١٨ - المرجع السابق،ص ١٦٠.

١٩ - المرجع السابق،ص ١٥٨.

٢٠ - المرجع السابق ،ص١٦١.

٢١ - الجاحظ: القيان،ص ١٦١.

٢٢ - المرجع السابق ،ص١٦٢.

٢٣ - سورة الملك:الآية ٢و٣.

٢٤ - الجاحظ: القيان ،ص١٦٢.

٢٥ - شارل بلا: الجاحظ في البصرة وبغداد وسامرا، ترجمة إبراهيم الكيلاني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٩٨٢م، ص٣٦٤.

٢٦ - إن تحكيم العقل في إصدار الحكم الجمالي يعد ميزة جاحظية لم يسبقه إليها أحد غيره من الفلاسفة الكبار في ذلك أرسطو. علي بوملحم مقدمة كتاب القيان للجاحظ (رسائل الجاحظ الكلامية) دار ومكتبة الهلال الطبعة الأولى بيروت ١٩٨٧م، ص١١.

٢٧ - وهو ما ينسجم مع روح الآية: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ الآية ٤ سورة التين.

٢٨ - وهو المنهج الإسلامي في استجلاء صور الجمال فالمسلم «مدعو إلى الاتصاف بالجمال الذي هو البهاء والحسن في الفعل وفي الخلق وإلى تنمية إحساسه بالجمال الذي أودعه الله في الكون جمال الصور وجمال المعاني على السواء: محمد عمارة، الإسلام والفنون الجميلة دار الشروق، الطبعة١، بيروت والقاهرة ١٩٩١م، ص٢١.

- من الطريف أن الجاحظ الذي تمثل جمال المرأة لم يهمل جمال الرجل وقد كشف محمد الصغير بناني في كتابه: النظريات اللسانية والبلاغية عند الجاحظ (نشر ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ١٩٨٣) أن الجاحظ قد أسس لمفهوم الجمال على ثنائية النير والسدى اللذين سبق بهما البنيويين المعاصرين الذين فتحوا بهما أمواجًا جديدة في عالم اللسانيات الحديثة غيرت مجراها (ص٣١٤-٣١٥).

يقول بناني: «فالثوب ينسج على نيرين أو سدين كما يقول الجاحظ والكلام ينسج على محورين مثل الثوب وحتى الجمال فإنه يدرك من خلال بعدين متقاطعين بعد عمودي وبعد أفقي» وكان خالد جميلاً ولم يكن بالطويل فقالت له امرأته إنك لجميل يا أبا صفوان قال: كيف تقولين وما في عمود الجمال ولا رداؤه ولا برنسه. فقيل له ما عمود الجمال فقال: الطول ولست بطويل ورداؤه البياض ولست بأبيض، وبرنسه سواد الشعر وأنا أشمط ولكن قولي إنك لمليح ظريف» ونص الجاحظ من البيان والتبيين ١/ ٢٤٠. وقريب من هذا المعنى قول الجاحظ نفسه «وإذا كان الأعرابي يعتريه البرص فيجعله زيادة في الجمال ودليلاً على المجد» (البرصان والعرجان و العميان والحولان، تحقيق محمد مرسي الخولي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨١، ص١٠.

٢٩ - الجاحظ: القيان،ص ١٦٢.

٣٠ - المرجع السابق،ص ١٦٣.

٣١ - الجاحظ: القيان،ص ١٧٠.

٣٢ - المرجع السابق ،ص١٧١.

٣٣ - الجاحظ: القيان،ص ١٧١.

٣٤ المرجع نفسه.

٣٥ - المرجع السابق،ص١٧٢.

٣٦ - المرجع السابق ،ص١٧٣

٣٧ - المرجع السابق ،ص١٧٤.

٣٨ - المرجع نفسه.

٣٩ - الجاحظ: القيان ،ص١٧٤.

٤٠ - المرجع السابق ،ص١٧٥.

٤١ - المصدر نفسه.

٤٢ - يمكن أن نلحظ أمرًا مهمًا وهو إسناد دور استجلاء جمال المرأة إلى الرجل واستجلاء جمال الرجل للمرأة وهو الأمر الطبيعي في مثل هذه الأمور يقول الجاحظ: «والنساء لا يبصرن من جمال النساء وحاجات الرجال وموافقتهن قليلاً ولا كثيرًا والرجال بالنساء أبصر وإنما تعرف المرأة من المرأة ظاهر الصفة» النساء: شرح علي بوملحم ١٠١.

ولعل إنكار الجاحظ على أبي نواس تمتعه بالغلمان يدخل في هذا المنظور الطبيعي كما يظهر من خلال رسالة الجاحظ: مفاخرة الجواري والغلمان.

يقول الجاحظ: وكيف تسلم القينة من الفتنة وإنما تكسب الأهواء وتتعلم الألسن والأخلاق بالمنشأ من لدن مولدها إلى أوان وفاتها بما يصد عن ذكر الله من لهو الحديث وصنوف اللعب وبين الخلعاء والمجان ومن لا يسمع منه كلمة جد ولا يرجع منه إلى ثقة ولا دين ولا صيانة مروءة» القيان ص ١٧٦.

٤٣ - الجاحظ: القيان،ص ١٧٦.

٤٤ - المرجع السابق ،ص١٧٦ - ١٧٧.

٤٥ - يقول الجاحظ: وإذا رفعت القينة عقيرة حلقها تغنى حدق إليها فطرق وأصغى نحوها السمع، وألقى القلب إليها الملك، فاستبق السمع والبصر أيهما يؤدي إلى القلب ما أفاد منها قبل صاحبه، فيتوافيان عند حبه القلب فيفرغان ما وعياه» القيان ص ١٧١.

٤٦ - المرجع السابق،ص ١٧٠.

٤٧ - لعل مما يدل على ذلك قول الجاحظ: كان أحمد بن عبد الوهاب مفرطًا القصر ويدعي أنه مفرط الطول وكان مربعًا وتحسبه لسعة جفرته واستفاضة خاصرته مدورًا وكان جعد الأطراف قصير الأصابع وهو في ذلك يدعي البساطة والرشاقة وأنه عتيق الوجه أخمص الباطن معتدل القامة تام العظم، وكان طويل الظهر قصير عظم الفخذ وهو مع قصر ساقه يدعي أنه طويل الباد رفيع العراد عادي القامة عظيم الهامة قد أعطي البسطة في الجسم والسعة في الفم. الجاحظ، رسالة التربيع والتدوير، شرح علي بوملحم (ضمن رسائل الجاحظ الكلامية) دار ومكتبة الهلال الطبعة الثانية بيروت ١٩٩١م، ص٤٢١.

٤٨ - الجاحظ: القيان ،ص١٧١.

٤٩ - الجاحظ: البخلاء، تحقيق طه الحاجري، دار المعارف مصر ١٩٥٨م، ص٣٦.

٥٠ - الجاحظ القيان،ص ١٧١.

٥١ - المصدر السابق،ص ١٧١.

٥٢ - صالح بن رمضان: أدبية النص النثري عند الجاحظ، سعيدان للطباعة، تونس ٩٠-٩٣.

٥٣ - وربما اجتمع عندها من مروبيها ثلاثة أو أربعة على أنهم يتحامون من الاجتماع ويتناثرون عند الالتقاء فتبكي لواحد بعين وتضحك للآخر بالأخرى «الجاحظ: القيان ص١٧٥.

٥٤ - المصدر نفسه.

٥٥ - الجاحظ: القيان،ص ١٧٥.

٥٦ - المرجع نفسه.

٥٧ - المرجع نفسه.

٥٨ - المرجع السابق،ص ١٧٦.

٥٩ - المرجع السابق،ص ١٧٦.

٦٠ - الجاحظ: القيان،ص١٧٧.

٦١ - المرجع السابق ،ص١٧٨.

٦٢ - الجاحظ: البخلاء،ص ٣٦.

٦٣ - الجاحظ: القيان،ص ١٨٠.

١٢٧

إخوان الصفا: قراءة معاصرة

كمال راغب الجابي (*)

نعود في هذا المقال قليلاً إلى الماضي، ليس لنشتمّ عبقه ونستذكر ألقه ونترحم عليهما وعلى أصحابهما فحسب. بل لنهتم بإخفاقاته بالشكل نفسه الذي نهتم فيه بنجاحاته. ولنستلهم منهما معًا العزم على تعظيم إيجابياته وتقزيم سلبياته.. فإذا كان الماضي هو الروح والحاضر هو الجسد كما يتصور الكثيرون. فإننا سنحاول أن نبين في هذا الحديث أن لكل عصر روحه وجسده. وأن ماضينا وإن كان يحدّد مفردات حاضرنا فإن الزمان بمستحدثاته ومستجداته يشكل جمله وتراكيبه ويدمجها بما ينتجه الآخرون منها في ظل التقدم الكمي والكيفي للمعارف والمواصلات والاتصالات والتي حولت العالم إلى قرية كونية صغيرة لايجوز أن نترك للآخرين وحدهم الاستئثار بتكوين ملامحها الحالية وتلوين قسماتها المستقبلية بل ينبغي أن نشارك في رسمها ونسعى إلى وسمها بكل ما هو أصيل وجميل ونبيل..

(*) كمال راغب الجابي: باحث في التراث الإسلامي. (سورية)

نعود إلى الماضي ونقلب صفحات كتب تأريخه التي لانلمس فيها كل الحقيقة وإنما جزءاً منها قد يساعدنا على التعرف على أحداثها ومجرياتها أحياناً.. وقد لايكتفي إلا لرسم لوحة تجريدية لها تحتمل أكثر من تحليل وتأويل أحياناً أخرى.. نعود إلى هذه الكتب لنقرأ فوق سطورها وبينها أنه في القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي، ودون الدخول في كثير من التفاصيل المنثورة في زواياها، حلَّ الجفاء محلَّ الصفاء بين مراكز القوى المشكِّلة للخلافة العباسيَّة في بغداد والمناطق التابعة لها. واحتلَّ العداء مكان الولاء لدى المتربِّعين على هذه الخلافة والمتنافسين عليها والمتطلِّعين إليها. واستفحل التنابذ المذهبي في دار الخلافة وأصبح على أشدِّه بين الفرق الإسلاميَّة بتأثير من بعض الأوصياء الذين أسهموا بإشعال نيرانه ويدفع من بعض الدخلاء الذين كانوا يُضرِمونها ويُؤجِّجونها. وتعاظم التناحُر السياسيُّ وأمسى في ذروته بين القوميَّة العربيَّة الأصيلة في المنطقة والقوميات الدخيلة عليها التي كانت تبحثُ عن موطئ قدم فيها.. وتفاقَمَ رجَحانُ النزعة المصلحيَّة على النزعة الوطنيَّة لدى أولي الأمور بمختلف فئاتهمْ وطبقاتهمْ. وأضحى تراكم الثروات لدى الخاصة وتآكلها لدى العامَّة من مظاهر تلك المرحلة ومن الشعائر السائدة فيها. وصار السمةَ البارزةَ للصراع الدائر بين أقطابها مما أدّى إلى زعزعة هيبة الخلافة وضعضعة بنيانها وخلخلة مقوِّمات السلطة وتداعي أركانها. وأضحى خلع الخلفاء وقتلهم والتنكيل بهم أمراً عاديًا كثير الحدوث فربع خلفاء هذا القرن البالغ عددهم ست عشرة خليفة لاقوا حتفهم وهم مايزالون على كرسي الخلافة بينما الأرباع الثلاثة الباقون خلعوا أو طردوا أو قتلوا أو أعدموا قبل ملاقاتهم وجه ربهم. ولعل ذلك النتيجة الحتمية للتسيب والتنابذ اللذين أفرزا أو نجما عن انتشار الفحش والمنكر وممارسة المحرمات وارتكاب الموبقات واستفحال التسرّي واستيلاد الجواري اللاتي كنَّ أمهات لأغلب خلفاء بني العباس وللخاصة من الناس الذين وصفهم أحد الشعراء بقوله:

إن أولاد الجواري
كثروا يا رب فينا
رب أدخلني بلاداً
لاأرى فيها هجينا

كما وصف الغزالي في الجزء الأول من كتابه (مطالع البدور في مجالس السرور) مدى التحلل من التعاليم وتفشي التهتك وشرب المسكرات التي اعتبرتها الشريعة رجساً من أعمال الشيطان في القصة التي ذكر فيها أن أحدهم عمد سنة ٢٧٧هـ إلى تسمية ولده مداماً وكنّاه أبا الندامى.

وسمى ابنته الراح وكناها أم الأفراح وسمى عبده الشراب وكناه أبا الإطراب. وسمى وليدته القهوة وكناها أمّ النشوة. كما أن قصصاً أخرى كثيرة تعج بها كتب التراث تشير إلى انتشار الفواحش وافتتاح محلات الدعارة العامة لغير القادرين على فتح المحلات الخاصة.

وقد جر إلى تلك الأوضاع المزرية إغفال أولياء الأمور الالتزام بتعاليم السماء وبأحكام الأرض على حد سواء. وساق إلى التفاوت الواضح بين طبقتي الأغنياء والفقراء في الكم والكيف وفي طرق الوصول إلى الثروة والثراء مما أدى إلى جعل الطبقة المترفة المتخمة لاتشكل سوى نسبة ضئيلة من السكان تكاد تكون محصورة في الفئة الحاكمة وأعوانها والمتمسحين بأذيالها. وجعل الفئة البائسة المحرومة تشكل باقي السكان وتعاني من العوز والحاجة بمختلف أشكالهما وصورهما. وكان يعزز هذا التفاوت إقطاع الولاة وقوّاد الجيش والوزراء وباقي المتنفذين مساحات من الأراضي لقاء مبلغ رمزي «خراج» يقدمونه لبيت المال أو بدونه، واتّباع هذه الفئات مختلف أساليب القسوة في استغلال المزارعين واستثمار جهودهم. وكذلك مصادرة هذه الفئات أموال البسطاء بأساليب كثيرة منها الاستيلاء على إرثهم رغم وجود المستحقين شرعاً. ولم يكن بالأمر الغريب تعذيب الوارثين الشرعيين للاعتراف بمفردات إرثهم وأراجيز ابن المعتز دليل على تلك الممارسات كما أن كتباً حديثة وقديمة كثيرة تطرقت إلى تفصيلاتها منها كتاب «وفيات الأعيان» لابن خلكان، «والإمتاع والمؤانسة» لأبي حيان التوحيدي، «ومروج الذهب» للمسعودي وكتاب «ظهر الإسلام» لأحمد أمين، وكتاب «الحضارة الإسلامية» لميتز..

في هذا القرن. قرن المتنبّي، والمعري، والشريف الرضي، والخوارزمي، والهمذاني، والثعالبي، وأبي علي الفارسي، وابن جنّي، والفارابي، وأبي الفرج الأصفهاني.. الذي امتزجت فيه الثقافتان العربيّة والسريانيّة بالثقافتين الفارسيّة والهنديّة تحت ظلّ الإسلام؛ وبالثقافة اليونانيّة تحت لواء المعرفة، وتقاربت المدارس المتفتّحة والمتزمّتة للبصريين والكوفيين في النحو والصرف. وتباينت توجّهات المتفقهين والمتكلّمين والمتصوفين. وتعاظمت المهاترات بين الساعين للحقّ والحقيقة منهم وبين المتعصبين اللاهثين وراء فرض أسلوبهم وتوجهاتهم في أمور الدنيا والدين..

في هذا القرن الذي جمع بين ارتقاء المعارف وانكفاء التوجهات والممارسات، ظهرت المجموعة التي أطلقت على نفسها اسم «إخوان الصفاء وخلان الوفاء» والتي نحاول أن نختلس ساعة صفاء نمضيها بين أفكارها ورؤاها. وأن نتتبّع خلالها رسائلها

ونتلمّس مغزاها، ونتفحص وسائلها ونلاحق خطاها، ونجري موازنة بين مسار الآخرين ومسراها وهواهم وهواها..

وساعة الصفاء برهة من الزمان يقتطعها الإنسان من ساعات عمله أو من أوقات فراغه ليفسّح خلالها في فكره ويروّح عن نفسه، ولينغمس أثناءها فيما يجلب له المتعة ويعيد السرور، ويحقّق المنفعة ويبعد الغرور. بعد أن تضاءل الصفاء وعزّت ساعاته وقلّت أعداد الإخوان المولّدين له وتباعدت قدرات الخلّان على إزاحة معوقاته، على رأي الزبيدي القائل:

ألا إن إخوان الصفاء قليلُ

فهل لي إلى ذلك القليل سبيلُ

وأمّا إخوان الصفاء فهم جماعة من العلماء الفضلاء اختاروا الأخوة مسلكًا والصفاء شعارًا والوفاء منهجًا وأسلوبًا، بعد أن أحسّوا بمآسي مجتمعاتهم ولمسوا معاناة أفرادها، ووجدوا لدى أنفسهم إمكانيّةً للتجمّع والاتفاق على رؤى مشتركة بشأنها. فانكبّوا على كتابة عدد من الرسائل ضمّنوها رؤاهم وأفكارهم. ودعوا إلى تجمّع الآخرين حولها واعتناقهم لها. ورأوا أن يُبقوا اجتماعاتهم سرية خوفًا من كشف أمرهم وانفضاح مسارهم. فأقاموا تنظيمهم على أسسٍ محكمة لم تمكّن الجهات ذات العلاقة من متابعتها وإيقافها عن ممارسة نشاطاتها. وقد يكون لعددهم المحدود أثره في إبقائهم طيّ الكتمان. فكثير من المراجع العامّة لا تشير إلى أعدادهم وأسمائهم وحتى أماكن وجودهم وزمانه. وأما المراجع المدققة فتحدد وحسب درجة دقّتها ودرجة عصبيتها، بسند أو بغيره، عدد هؤلاء الإخوان بأربعة أو بخمسة أو بعشرة. بينما تميل بعض المراجع إلى دمج أعداد مؤلفي الرسائل ومؤسّسي تلك الجماعة مع المريدين التابعين لها، فتوصل عددهم إلى أربعين أو أربعمئة أو أربعة آلاف. وكثير منها تنسبهم إلى الإمام جعفر الصادق أو إلى متكلمي المعتزلة أو إلى الإسماعليين أو إلى القرامطة، وإلى العبادلة أو الحرم الأربعة تحديدًا وتربط بينهم وبين المعرّي أو ابن الرومي، أو البستاني، أو الفارابي، أو أبي حيان التوحيدي، أو المجريطي (نسبة إلى مدريد) وتلميذه الكرماني الذي أدخل رسائلهم إلى إسبانية وغيرهم حسب ما يذكر الدكتور «عادل العوا» في كتابه «حقيقة إخوان الصفاء» والدكتور «فؤاد معصوم» في كتابه «إخوان الصفاء: فلسفتهم وغايتهم» والأستاذ «عبد الكريم خليفة» في كتيبه «إخوان الصفاء وخلان الوفاء».

وتذهب بعض المراجع إلى أنّ الإخوان وجدوا في البصرة، وينهب بعضها الآخر إلى أنّهم وجدوا في البصرة أولاً ثم في بغداد بعد سيطرة «آل بويه» عليها ٣٣٤هـ

وبعضها يذهب إلى أنهم وجدوا في القاهرة. ويعيدهم بعضها إلى القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري. وكلٌّ منها يورد الحجج التي يراها لتأييد وجهة نظره التي قد يكون أكثرها قبولاً لدى الكثيرين من الباحثين ما رواه التوحيدي في «الإمتاع والمؤانسة» لدى إيراده لحوار دار بينه وبين «ابن سعدان» وزير صمصام الدولة البويهي الذي تولى الوزارة عام ٣٧٣هـ ذكر فيه أسماء خمسة من جماعة تآلفت بالعشرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على الطهارة، ووضعت مذهبًا لتطهير الشريعة من الجهالات، وصنَّفت رسائل فلسفية علمية أسمتها رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، كتمت أسماء أصحابها وأخذت بتلقينها للناس ابتغاءً لوجه الله وطلبًا لرضوانه. وعدَّد التوحيدي أسماء زيد بن رفاعة، وأبو سليمان البستي المعروف بالمقدسي، وأبو الحسن الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني، وأبو الحسن العوفي كمؤلفين لهذه الرسائل وعرفهم وروى بعض سيرهم..

وتعيد دائرة المعارف الإسلاميَّة وبعض الباحثين الشرقيين والغربيين إطلاق مؤسّسي هذا التجمع اسم إخوان الصفاء على أنفسهم إلى اقتباسهم هذا التعبير من قصة «الحمامة المطوَّقة» لابن المقفع في «كليلة ودمنة» حيث ورد اسم إخوان الصفاء في هذه القصة خلال الحوار بين «دبشليم» الملك و«بيدبا» الفيلسوف على ألسنة الحيوانات حول إمكانية التواصل والتصافي للتخلُّص من شباك الصائدين. إذ كان هنالك رغبة لدى هؤلاء المؤسسين في التواصل مع مواطنيهم وتبادل الأفكار معهم للتخلص من مطامع المتصيِّدين ومرامي المتلصِّصين..

ويعيد البعض الآخر اقتباس هذا الاسم إلى الشعر الجاهلي أو إلى شعر صدر الإسلام أو إلى الفيلسوف الفارابي الذي لا يستبعد أنَّ تصورات الإخوان المثالية انبعثت عن آرائه. كما لا يستبعد أن يكون أحدهم كما أسلفنا. وأنهم قبسوا اسم إخوان الصفاء من دعائه الذي كان يقول فيه: «اللهم أنقذني من عالم الشقاء والفناء، واجعلني من إخوان الصفاء وأصحاب السماء مع الصديقين والشهداء».

ورسائل إخوان الصفاء عددها اثنتان وخمسون رسالة أصلية ورسالة جامعة أختلف على نسبها إليهم. وهي تتميَّز جميعًا بوحدة الموضوع الدالَّة على وحدة الغاية ووحدة الأسلوب المشيرة إلى وحدة المصدر وبتوجيهها لتثقيف وتعليم جمهرة عريضة من الناس بعد أن تمت كتابتها بعناية أدبية خاصة. وهي شبيهة بما وصفها أصحابها به بأنها بستان خضر بهيج طيب الثمر لذيذ الفواكه. لذا يجب حراسته والتحرُّز على أسراره وحرسها غاية الحراسة وصيانتها أحسن صيانة..

وموضوعات الرسائل شاملة لعلوم الدين وعلوم الدنيا التي كانت معروفة في عصرهم. وقد قسمها الإخوان كما هو واضح في أجزائها الأربعة المنشورة من قبل دار صادر في بيروت المقدم لها من قبل الأستاذ «بطرس البستاني»... إلى أربعة أقسام رياضيَّة تعليميَّة، وجسمانية طبيعية، ونفسانية عقليَّة، وناموسيَّة إلهية. وضمنوا القسم الأول منها أربع عشرة رسالة تحت عناوين: العدد، والهندسة، والنجوم، والموسيقى، والجغرافيا، والنسب، والصنائع العلميَّة النظريَّة، والصنائع العمليَّة والمهنيَّة، والأخلاق، والألفاظ الستَّة للفلاسفة، والألفاظ العشرة لبيان المقولات الكليات، وأداء المعاني حقها والإبانة عنها، والقياس، والبرهان. وقد ركَّزوا في هذا القسم على العدد واعتبروه أصل الموجودات وسحبوه على الأمور الطبيعيَّة والروحانيَّة واعتمدوا فيها المربعات لأنهم وجدوا عدد أربعة في أكثرها (الأركان والطبائع والمكوِّنات والجهات والفصول الأربعة وغيرها..) وأدخلوا الموسيقى في هذا القسم وربطوها بالأجسام الطبيعية وبنغمات الأفلاك وبأفكار الزهد. وتوسعوا في دراسة الأصوات واقتربوا من تصورات بعض المحدثين بالنسبة لنظرية الطنين..

وضمَّنوا القسم الثاني الطبيعي منها سبع عشرة رسالة أدرجوها تحت عناوين الهيولى والصورة، والسماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلوية، وكيفية تكوين المعادن، وماهية الطبيعة، وأجناس النبات، وأصناف الحيوان، وتركيب الجسد، والحاس والمحسوس، ومسقط النطفة، والإنسان عالَمٌ صغير، والأنفس الجزئيَّة، وطاقة الإنسان المعرفية، وماهية الموت والحياة، واللذَّات والآلام، وعلل اختلاف اللغات. وقد ركَّزوا في هذا القسم على تماسك المخلوقات ولامسوا مذهب النشوء والارتقاء بقولهم إن المعادن يتَّصل أولها بالتراب وآخرها بالنبات الذي يتَّصل آخره بالحيوان والذي يتصل آخره بدوره بالإنسان. واعتبروا النخل نباتًا حيوانيًّا لاختلاف إناثه عن ذكوره في اللقاح وشبَّهوه بتلقيح الحيوان. كما شبَّهوا القردة بالإنسان في التقليد والفيلة به في الذكاء والنحل به في حسن التدبير..

كما ضمَّنوا القسم الثالث النفساني منها عشر رسائل أدرجوها تحت عناوين المبادئ العقليَّة على رأي الفيثاغوريين، والمبادئ العقلية على رأي إخوان الصفاء، والعالَمُ إنسان كبير، والعقل والمعقول، والأكوار والأدوار واختلاف الأعصار، وماهية العشق، وماهية البعث، وكمية أجناس الحركات، والعلل والمعلولات، الحدود والرسوم. ونحوا في هذا القسم منحى الفيثاغوريين والأرسطيين في بحوث ما وراء الطبيعة وركَّزوا على نظرية الفيض المباينة لنظرية الخلق. وأعادوا صدور

الموجودات إليها. وتطرّقوا لفيض العقل الفعال عن الباري ثم النفس الكلية والهيولى الأولى وصولاً إلى النفس الإنسانية وقواها المفكرة والمتخيلة والحافظة والناطقة والصانعة. واعتبروا مجاري الأمور في العالم والإنسان متشابهة. وسمّوا العالم الإنسان الكبير..

وأما القسم الرابع الإلهي فتضمّنوه إحدى عشرة رسالة أدرجوها تحت عناوين الآراء والمذاهب، وماهيّة الطريق إلى الله، وبيان اعتقاد إخوان الصفاء، وكيفية عشرة إخوان الصفاء، وماهية الإيمان، وماهيّة الناموس الإلهي، وكيفية الدعوة إلى الله، وأفعال الروحانيين والملائكة والشياطين، وكمية أنواع السياسات، وكيفية نضد العالم، وماهية السحر والعزايم، وركّزوا في هذا القسم على التوفيق بين الدين والفلسفة من منطلق الأخذ بمختلف الأديان والآراء واضعين العقل فوقها، وأنكروا الحرق الجسماني في الآخرة واعتبروا العذاب الأخروي في الحرمان من الشهوات الدنيويّة بعد سلب النفس الحواس الخمس بالموت. والنعيم الأخروي في الملائكيّة الدائمة واستمرار تحقيق الرغبات واعتبروا القيامة الكبرى رجوع النفس الكلية إلى عالمها الروحاني بعد خراب العالم الجسماني..

ويلاحظ من عناوين الرسائل أنها موزّعة بين علوم ذات منحى فلسفي رياضي حياتي، وعلوم ذات منحى شرعي أدبي لاهوتي. وأنها متداخلة بشكل يصعب معه فصلها عن بعضها وأنها رسائل واسعة بطريقة غير شائعة، وجامعة ولكنّها ليست مانعة..

❖ ❖ ❖

ونحن إذ نكتفي هنا بذكر هذه الإلماحة عن أفراد هذه الجماعة وبيئتهم ورسائلهم فإنّ عدم توسّعنا بالحديث إنما هو ترك للتفاصيل لأهل الدرس والبحث من أصحاب الاختصاص. لأنّ ما يعنينا من الموضوع برمته المغزى وليس الشكل واللب وليس القشر. وما يهمنا هو الرسائل بحد ذاتها ومراميها وغاياتها وهدف كتابتها ونوايا كتبتها.. وما يشغلنا هو تقصي أسباب عدم استمرار التواصل مع الأفكار التي طرحت في الماضي بعد التعرف على أسباب طرحها وموجباتها، وتحليل معطياتها، للإفادة من مفرداتها، وتخطي عثراتها خلال اجتيازنا لمعابر الحاضر واختيارنا لمسالك المستقبل.

من هذا المنطلق يمكن أن نحدد مساراً لما تبقّى من حديثنا للوصول إلى هذا التواصل نركز خلاله على تلمس مساعي إخوان الصفاء، باعتبارها من أبرز المساعي التي ظهرت في منطقتنا في الأزمان السابقة لتحسين أحوال الأزمان اللاحقة،

والتعرف على السلبيات التي اعترتها وجعلتها لا تتمكن من تحقيق غايتها. على ضوء الهدف الذي وضعه أصحابها لها وهو إصلاح الحياة المعيشية الدنيوية للفوز بالنجاة في الحياة الأخروية الأبديَّة.

وتلوح لنا على طول هذا المسار ثلاث شاخصات تميِّز عناوينها جهود هذه الجماعة، وتبيِّن مضامينها طابعها وطبيعتها. كتب على أوَّلها «محطة العلم» وعلى الثانية «محطة العلمنة» وعلى الثالثة «محطة العولمة».. ويبدو لنا أن الأساليب التي اتبعها مؤسسو هذه الجماعة كانت قاصرة وغير قادرة على القفز فوق مطبات الطرق المؤدية إلى هذه المحطات وتعرجاتها وبخاصة الطريق المؤدي إلى المحطة الأولى منها وهي محطة العلم، مما حال دون وصول الرسائل المتعلقة به إلى الفئات التي وجِّهت إليها، أو حال دون إفادة هذه الفئات من الرسائل الخاصة به إثر تسلّمها. الأمر الذي أدى إلى إطالة مدة تخبطها في متاهات هذا الطريق ومطبَّات حفره. ومنعها بالتالي من الانطلاق من هذه المحطة ومن الوصول إلى المحطة التي تليها أو جعلها غير قادرة على تمييز المسالك الصحيحة المؤدية لها. كما منعها بالضرورة من قطع مسافة أخرى من هذه الرحلة للوصول إلى المحطة الثالثة والتي تصور مفكر عنصري معاصر اسمه «فوكوياما» بأنها المحطة الأخيرة على هذا المسار.

وحاول رسم ملامحها بما يتوافق مع مواصفات من يقود هذه المسيرة ويوسع أمامها المسالك والدروب ويعمل على الانفراد بقيادتها وإبعاد الآخرين عن الإمساك بدفتها والتعرف على وجهتها، بينما يحاول مفكرون آخرون تصور قسماتها بما يتوافق مع قسمات كل من يشارك في هذه المسيرة وكل من يجب عليه أن يسهم في تعبيد الطريق الموصل إليها وتمهيد دروبه ورصف ممرّاته..

فإذا ما تأمَّلنا معطيات رسائل إخوان الصفاء على ضوء المنارات التي ترفع على مداخل كلٍّ من هذه المحطّات والأضواء الكاشفة التي تلقيها على الدروب الموصلة إليها، وابتدأنا بمحطة العلم، لتبين لنا بأنَّه رغم المحاولات الطيبة التي بذلها الإخوان للوصول إلى هذه المحطة ورغم أن رسائلهم اتسمت بطابع علمي واضح تجلى في تخصيص بعضها لبحث المواضيع المتعلقة به كما في الجملة الأولى التي استهلوا بها رسالتهم الأولى «في العدد» من القسم الرياضي والتي تنص أن مذهبهم النظر في جميع علوم الموجودات التي في العالم، وفي تعريفهم للفلسفة بأن أولها محبَّة العلوم، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم. وتجلى أيضاً في ترداد كلمة «اعلم أيها الأخ» في بداية أغلب فقرات رسائلهم، إلا أن هذه الرسائل لم تنجح في نشر بذور حب

العلم بين الناس، ولم تُعط جهود أصحابها أكلها في تنمية الشعور بأهميته وخلق الأجواء المناسبة لتعميمه والترغيب في اقتحام دروبه..

ومن الضروري التوضيح أنَّنا عندما نتحدَّث عن العلم هنا فإننا نعني العلم التجريبي التقني تحديدًا. أي العلم الوضعي الذي يمكن تحويله إلى عمل مثمر مفيد. ذلك أن هناك لبسًا أو تداخلاً بين مفهوم العلم والعمل في تقدير الأقدمين ومفهومهما في تقدير المحدثين. كما أن هنالك دمجًا ومزجًا بين العلم والفقه وعلم الكلام والأدب بشكل عام والشعر منه بشكل خاص لدى هؤلاء الأقدمين. فنحن لا نكاد نجد عالمًا يهتمُّ بالعلوم الحياتية البحتة سابقًا دون أن تكون له اهتمامات فقهية أو كلاميَّة أو أدبيَّة أو شعريَّة. ويعود ذلك ظاهريًا إلى أنَّ عقيدتنا السمحة أنزلت بلسان عربي مبين من جهة، وشملت الأمور التعبُّديَّة مع الأمور الحياتية جنبًا إلى جنب من جهة أخرى. ممَّا دفع أتباعها زيادة في الورع، وإمعانًا في التسليم بالغيب، وتماشيًا مع بساطة مجتمعاتهم، إلى التصور بتداخل المواضيع الدينية والدنيوية. وسوَّغت لهم عدم الفصل بين علوم الدين وعلوم الدنيا. كما أن انتشار نظام العبوديَّة عاق بشكل أو آخر من تقدُّم العلم وجانبه التقني بشكل خاص بسبب تغطية العبيد للناحية الخدمية وعدم شعور مستغلِّيهم بحاجة ملحَّة لنظم خدمية بديلة..

ونتيجة لذلك لم تجر محاولات جديَّة لتطوير جذري في العلوم الحياتية المبتكرة أو التي جرى جلب بعضها من الصين أو من غيرها كالعلوم المتعلقة بصناعة الورق أو صناعة البوصلة أو صناعة البارود وغيرها. إذ اقتصرت جهود الأقدمين لدينا على إضافة حلقات وسيطة إلى سلسلة تطوُّرها دون الوصول بهذه الحلقات إلى غاياتها.. فتحسين صناعة الورق لم يوصل إلى ابتكار الطباعة. وتحسين صناعة البوصلة لم يؤدِّ إلى اختراع المحركات البخاريَّة. وتحسين صناعة البارود لم يقد إلى اختراع الأسلحة النارية.. إذ يبدو كأن الأسلاف باتكالهم على فروع المعرفة الأخرى فقدوا الرغبة في التخصص وباستمرائهم للراحة والمتعة فقدوا القدرة على استمرار التطور. بينما إضعاف الاتصال مع هذه الفروع جعل الآخرين يوصلون بين المبادرة والمثابرة وعدَّ هؤلاء الآخرين الراحة دافعًا للتقدم والمتعة حافزًا للتطور وليس كابحًا له جعلهم يتابعون المشوار ويواصلون المسيرة..

ورغم ذلك لا يمكن إنكار الابتكارات التي كان لأسلافنا قصب السبق بالنسبة لها. كتوصُّلهم إلى اختراع البندول في القرن الخامس الهجري الذي نُسب اختراعه زورًا إلى «غاليليو» في القرن الخامس عشر وإسهاماتهم في مجال الهندسة الميكانيكيَّة التي كانوا يطلقون

عليها اسم «علم الحيل» الذي نشط لديهم واستخدموه في استخراج المياه وتوزيعها. وتوصلهم إلى تحويل الحركة الدائرية إلى حركة مستقيمة في المضخات، وإلى المضخة ذات الأعمدة الستة وهي مشابهة للمضخات المتعددة الأشواط حاليًا. كما كان لهم بعض الإضافات في مجال صنع الأجهزة البصرية وفي مجال التعدين. وكذلك فإنَّ إسهامهم كان ملحوظًا في العلوم الرياضية باعتبار أنَّ الفكر الإسلامي كالرياضيات فكر تجريدي وليس تجسيدي. وعلم «الخوارزميات» مايزال يحتفظ باسم مؤسسه حتى الآن.. لكن ذلك يظلُّ محدودًا وأقل بكثير ممَّا كان ينتظر منهم. ولعل ذلك عائد من ناحية أخرى إلى أن العلماء العرب، على وفرتهم وعظيم موهبتهم، كانوا فرادى. وتبدو فرديتهم بوضوح في عدم ارتكازهم على مدارس أو قواعد علميَّة متنامية. إذ لم تعمد النظم التي كانت سائدة في مجتمعاتهم إلى إقامة مثل هذه المدارس والقواعد للعلوم الأساسيَّة الموضوعيَّة، واكتفت بتأسيس مدارس فقهيَّة أو نحويَّة وقواعد لعلم الكلام ولم يأخذ تدريس العلوم الأساسية إلا حيزًا محدودًا جدًا فيها وبشكل جانبي وفي وقت متأخر..

ويجدر في هذا السياق إلقاء بعض الأضواء على النظام التعليمي الذي كان سائدًا في أرجاء عالمنا المترامي الأطراف وعلى مدار تاريخه. فقد كان التعليم محصورًا في الأمور الدينيَّة ويتم في الجوامع والمساجد، وكان عمل المعلّمين التبليغ الديني «وهو عمل خيري لاعلى وجه التعليم الصناعي» حسب تعبير ابن خلدون..

وقد استمرَّت سيادة هذا الشكل من التعليم كما ذكر الأستاذ نقولا زيادة في كتابه «إيقاع على أوتار الزمن» إلى أن برزت أهميَّة تعليم أمور أخرى مثل اللغة والأدب والخط. فظهر في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي نوعان من المؤسَّسات العلميَّة أولاهما المكتب الذي يدخله التلميذ في سن تتراوح بين الخامسة والسابعة. وثانيهما الكتاب الذي يدخله أو ينقل إليه في سن العاشرة، وابتدأ التلاميذ يتعلَّمون هذه الأمور في كليهما إضافة إلى العلوم الدينيَّة. ثم ظهر في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي مدارس متعددة في دار الخلافة الشرقيَّة. منها ما قام في نيسابور، ومنها في بغداد، وذلك لصون حرمة الجوامع من المناظرات التي يخرج فيها أصحابها عن الأدب أحيانًا. وبعض هذه المدارس كانت وقفًا على الشيعة وبعضها الآخر كانت وقفًا على بعض مذاهب السنَّة. وكانت المدرسة المستنصرية التي افتتحت في بغداد في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي أوَّل مدرسة دُرّست فيها المذاهب الأربعة جنبًا إلى جنب.. وظلَّ

للجوامع الدور الأكبر في التعليم إضافة إلى هذه المدارس التي أطلق على بعضها اسم «خزانة الكتب» أو «دار الحكمة» أو «دار العلم» وتقدَّمت مع الزمن مساجد معيَّنة على سواها وأصبحت مراكزًا لجذب الراغبين في العلم تميَّز منها ثلاثة مساجد يعدُّها المؤرخون بمنزلة الجامعات وهي الأزهر في القاهرة.. والزيتونة في تونس.. والقرويين في فاس.. كما تميَّز النجف الأشرف بوجود مؤسَّسات هامَّة لتدريس الفقه الشيعي. وقد كانت بعض العلوم غير الدينية تدرَّس لمامًا وبشكل جانبي في هذه المساجد والجوامع. لكن هذه العلوم كانت تدرَّس بشكل أكبر وإن كان محدودًا أو نظريًّا، وفرديًّا أو عائليًّا في البيمارستانات (المستشفيات) والمراصد الفلكيَّة. فأسرة «بختيشوع» على سبيل المثال ظلَّت تتدارس الطب في بغداد توارثًا الابن عن الأب لسبعة أجيال متتالية.. واكتشاف ابن النفيس للدورة الدمويَّة الصغرى جاء نتيجة التعليل المنطقي وليس نتيجة لعمل تشريحي وذلك لسيطرة فكرة عدم جواز تشريح جثة آدمي أو جسم حيوان على التفكير الديني.

ولم تبدأ الدراسات العلميَّة بشكل منهجي ومتواضع إلا في نهاية الحكم العثماني نتيجة لمواكبة انتشاره في القارَّة الأوروبيَّة التي انتمى المستعمرون جميعهم إليها. وقاموا بنثر بعض بذوره مكرهين في الدول التي استعمروها ليس برغبة تطويرها بل بهدف تنمية المناخ المناسب لوجودهم فيها واستمرار بقائهم بين جنباتها..

وقد نحى إخوان الصفاء في رسائلهم منحى متطورًا بعض الشيء، إذ تناولوا العلوم الدنيويَّة بشكل أكثر تخصصًا لم يتخلَّوا بموجبه تمامًا عن المنحى السائد في عصرهم، بل استبدلوا فيه الفلسفة بالفقه وأحلُّوها محلَّه متصوِّرين إيَّاها طب الأصحاء وإيَّاه طب المرضى. معتبرين ظاهر الشريعة يصلح للعامَّة ودواء للنفوس الضعيفة. وأما النفوس القويَّة فغذاؤها النظر الفلسفي العميق، لكنهم ورغم هذا التوجه العلمي الواضح لم يعطوا اهتمامًا ملحوظًا إلى النواحي التقنيَّة التطبيقيَّة. فنحن لا نكاد نلمس في رسائلهم ما يدعو إلى ضرورة التجريب والتجديد. ولا نكاد نشعر بتأكيدهم على ضرورة تحويل العلم إلى عمل نافع. ورغم تخصيصهم الرسالة السابعة للصنائع العلميَّة والثامنة للصنائع العمليَّة فإن المواضيع المطروحة في هاتين الرسالتين كما في باقي الرسائل تبدو وصفيَّة أكثر منها تطبيقيَّة ودعوة إلى التعليم النظري أكثر منها دعوة إلى الاستثمار العملي. فهما تدرجان صناعة الشعر والخطب والجدل والبرهان والسفسطة تحت علوم المنطقيات، وتمزجان بينها وبين علوم الرياضيات

والطبيعيات والإلهيات وتعدان الحراثة والحياكة والبناء صناعات رئيسية؛ وأما سائر الصناعات الأخرى فتابع أو خادم ومتمم لها وتتعرضان للصناعات القائمة في عهدهم دون أن يكون لديهم تصور محدود لتحسينها وتطويرها ودون أن يدعوا بشكل صريح إلى التصنيع واعتباره الوسيلة الأمثل لتذليل الطبيعة وتطويع عناصرها.. ولعل هذا هو السبب الأول الذي أدى إلى عدم إهمال مضمون هذه الرسائل..

وأما السبب الثاني الذي حال في تصورنا دون هذا الإهمال فهو أن للفلسفة علاقة وثيقة بتحليل الغيبيات للوصول إلى اليقينيات. لذلك فإنها تبدو بالنسبة للبعض أنها تؤدي إلى زعزعة الإيمان وخلخلة مرتكزاته. إذ نقدر أن دعوة إخوان الصفاء لم تلق القبول من الذين وجهت إليهم ليس بسبب عدم وصولها إلى الكثير منهم لسريتها فحسب وإنما بسبب خشية أغلب من وصلت إليهم من وسمهم بضعف الإيمان وخلخلة العقيدة.. الأمر الذي أدى بالنتيجة إلى عدم تحقيق هذه الرسائل لغايتها، والتي كان بالإمكان بلوغها ولو بشكل جزئي في حال وضوح الرؤيا لدى أصحابها بحصر دعوتهم في العلم وتطبيقاته دون الاسترسال في علم الكلام وتهويماته وشطحاته..

الأمر المستغرب والمؤلم أنه لم يبرز بين علمائنا من نادى بصوت عال وعمل دون ملل أو كلل لتحويل العلوم الأساسية النظرية التي ابتكرها مبدعوهم أو ابتدأوا بتداول ترجماتها من اللغات الأخرى إلى ممارسات عملية مفيدة كما برز «فرنسيس بيكون» في الغرب في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي إثر حوالي قرن من حركة الإصلاح الديني والذي عدَّ أنَّ كلَّ ما لا يجري استخدامه من المعلومات النظرية ليس علمًا. وأن الدراسة ليست غاية إذا لم تقترن بالعمل. وشبَّه العمل بالنحل الذي يحوِّل غذاءه إلى عسل، وبالنساء المنجبات اللواتي يرفدن مجتمعاتهن بالنسل الصالح وشبَّه العلوم النظرية بالنمل الذي يخزن هذا الغذاء دون أن يفبِّر فيه أو بالغانيات اللواتي هنَّ للمتعة فقط، وأدان بقوَّة العلوم التي ترتكز على النصوص وتحليلها وشروحها وتعليقاتها واعتبرها كلامًا في كلام. ودعى إلى مدينة العلم الفاضلة وإلى حكومة العلماء كما دعى إلى الإمبراطوريَّة الإنسانية..

وإذا كان «فرنسيس بيكون» قد نادى وبقوَّة بالعلم الذي لا يثبت على الورق وإنما يقفز بمجرَّد تدوينه عليه إلى خدمات تفيد الناس، فإنه قرن مناداته بممارسات فعليَّة. إذ كان أوَّل من قام، رغم توليه منصب رئاسة الوزارة في بلده انكلترا، بإجراء تجارب على حفظ اللحم بالتبريد. الأمر الذي أتاح للمهندس الفرنسي الشهير

«شارل تلبييه» الذي جاء بعده بتطبيق هذه الأسس على نقل اللحوم المجمدة من الأرجنتين إلى فرنسة. فشقَّ الطريق أمام التكنولوجية لتستفيد من معطيات العلم. بينما عدم وجود نظائر عمليين له في المجتمعات الأخرى جعلها تتخلّف في مجال العلم وتطبيقاته وتتبع خطوات من سبقها للتنعم بإنجازاته..

ويبدو لنا أن إخوان الصفاء كانوا في طليعة من أدركوا معادلة النمو والتطور المعرفيَّة خلال المرحلة التي كانت فيها المعرفة تنتمي إلى عالم الفلسفة بتعميماته وتجريداته أكثر من انتمائها إلى عالم العلم بتحديده وتجريبيه وأن هذا الإدراك انسحب على من عاصرهم أو تبعهم من هواة العلم والفلسفة وهو ما دفع الدكتور «عمر فروخ» للقول في كتابه «عبقرية العرب في العلم والفلسفة» (بأن الكنيسة لم تكن ترهب شيئًا رهبتها من أن تسرّب آراء الفارابي وابن سينا وابن باجه وابن طفيل وابن رشد إلى البلاد النصرانية). ولكن إخوان الصفاء «رغم هذا الإدراك المبكر وكذلك من تلاهم من باقي العلماء أخفقوا في تحديد مفردات هذه المعادلة العمليَّة ورسم معطياتها التطبيقية والتي نجم عن تحديدها انتزاع العلم ريادة المعرفة من الفلسفة تاركًا مهمة استخدام معطياته لتوقع التغيرات الممكن حدوثها مما جعل الأخوان وتابعيهم يراوحون في متاهات العلوم الكلامية دون أن يتعدّوها بشكل ملموس إلى آفاقها التطبيقية ودون أن يتمكنوا من ربطها بمجريات الحياة ومسيرتها..

ولعل من الدلالات البارزة على أهمية جعل العلم هدف رحلة الإنسان ونور طريقه أنَّ فلاسفة قرن الأنوار الغربي وعلى رأسهم «جان جاك روسو» الذين دعوا إلى العقد الاجتماعي بكونه الرابطة بين المجتمع والأفراد المؤلفين له، ونادوا بقيم عامة كالمساواة والحرية والأخوة وبمبدأ لا تفعل للآخرين ما لا تريد أن يفعلوه معك، وتوصلوا إلى إدراج هذه القيم والمبادئ في دساتير الديمقراطيات التي نشأت في القرنين الثامن والتاسع عشر، أغفلوا إدراج العلم في هذه الدساتير من ضمن هذه القيم والمبادئ مما جعل الحضارة الأوروبية التقنية تتابع مسيرتها على هدى رؤى «بيكون» ويدفع من مؤيِّديه فقط. بينما تنبه الولايات المتحدة الأميركية كما يقول «فرناندسغن» في كتابه «العلم والحياة» إلى هذه الناحية وإدراجها في الدستور الذي أعدَّ معظمه «توماس جيفرسون» مبدأ مفاده أن نشر المعرفة العلميَّة وجودتها هو هدف أول للمجتمع الأميركي. وهو منبع سعادته وازدهاره. وتأكيدها على ترجمة هذا المبدأ عمليًا باعتبار الجامعات الأميركية المقر السامي لسيادة العلم التطبيقي. وتحديد الفيزيائي «هنري

رولان» مؤسس أول جامعة في أميركا تدعى «جون هوبكنز» في عام ١٨٧٦ دور الجامعات في الدراسة العلميَّة للطبيعة من كل الأوجه بما فيها الرياضيات والشعوب القديمة والحديثة وكذلك التعبير الفني (أي الجمع بين العلم والتاريخ والفن) لعلَّ هذا كله وراء القفزات التطورية السريعة التي أجرتها أمريكا في مجال العلم والتكنولوجيا والتي أثارت دول الغرب غير الأميركي وبعض دول الشرق الأقصى كاليابان إلى توسيع خطاها وتسريع مداها للَّحاق بأمريكا دون أن تتمكن من الوصول إلى ذلك حتى الآن..

ولقد أدى تركيز الاهتمام لدى شعوب الشرق على أنشطة الكلام والإلهام إلى انعكاسات بنيويَّة على التركيب البيولوجي لأدمغتهم. فنمى الفص الأيمن للمخ لديهم والذي يختص بهذه المسائل إلى النمو أكثر من الفص الأيسر الذي يختص بالمسائل الهندسية والتكنولوجية والذي نمى لدى الغربيين أكثر من الفص الأيمن نتيجة لاهتمامهم بها. وذلك استناداً على المبدأ الذي ينص بأن العضو أو الجزء منه الذي لا يستخدم يضمر والذي يجري استخدامه ينمو ويتطور حسب ما أوضحت البيانات التشريحيَّة الإحصائية الحديثة. والتي جرى تدعيمها والتدليل عليها بملاحظة أن الفص الأيمن وكذلك الأنسجة الرابطة بينه وبين الفص الأيسر، أغزر وأنشط لدى المرأة منها لدى الرجل. وقد جرى تفسير ذلك بأن ممارسات الحجز والقهر على النساء خلال التاريخ جعلتهن أكثر اهتماماً من الرجال بالكلام، وأكثر قدرة على سرعة التعبير عن الإحساس وذلك لإملاء وقتهن ولأن الفراغ يفرض عليهن ترجمة مشاعرهن مباشرة. ممَّا يجعلهنَّ أكثر صدقًا في التعبير عن ما يجول في أنفسهن. بينما ممارسة السطوة وفرض الهيمنة من قبل الرجال على النساء تجعلهم أقل لجوءاً إلى فعل الكلام وأكثر لجوءاً إلى الفعل القهري مما يجعل جنس الرجال يحلل ثم يفكر ثم يقرر. أو بمعنى آخر يستعمل كل نصف لوحده. أو بمعنى أدق يقوم شعوره قبل أن يتكلم لأنه لا يجب أن يكون على خطأ. وهناك من يعيد هذا المنحى إلى أن الرجل كان يلحق الطريدة خلال فترة الصيد والقنص وكان لا يتكلم حتى لا يشعر الطريدة، وقد توارث ذلك..

❖ ❖ ❖

وإذا ما اكتفينا بما ذكرناه حول العلم بعد أن أطلنا الوقوف في محطته، وانتقلنا إلى المحطة التالية وتأمَّلنا في شاخصتها التي تشير إلى اسم العلمنة وأمعنا النظر في بعض رسائل إخوان الصفاء حولها لأحسسنا بإرهاصات هذا المفهوم فيها حسب القيم التي كانت سائدة في ذلك الزمان. فمذهب إخوان الصفاء حسب رأي

«ديبور» في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام» (مقتبس حسب اعترافاتهم من مختلف المذاهب إذ أرادوا أن يجمعوا فيه حكمة جميع الأمم والديانات) وهو مذهب اختياري انتقائي غير تعصبي كما ذكروا صراحة في الرسالة الخامسة والأربعين بقولهم: (ينبغي لإخواننا أيدهم الله تعالى أن لا يعادوا علمًا من العلوم أو يهجروا كتابًا من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلَّها ويجمع العلوم كلها..) وهم يعتقدون كما ورد في الرسالة الثانية والأربعين: (أن الحق موجود في كل دين) وقد تأثر ابن عربي على ما يبدو بهذا الاتجاه بقوله في الفتوحات المكية: (أما قولك أن الفيلسوف لا دين له فلا يدل على أن كل ما عنده باطل وهذا مدرك بأوائل العقل عند كل عاقل) وهو المبدأ الذي اعتنقه إخوان الصفاء ودعوا له والذي يؤكده قولهم بأن (ثمة دينًا عقليًا فوق الأديان جميعًا) و(أن عالم الإنسان بجملته إذا شمله دين واحد وشريعة واحدة كان كإنسان واحد)..

والأمر الملفت والمثير أن اعتناق إخوان الصفاء لمذهبهم الجامع لم يمنعهم من الاعتراف حسب إقرارهم بالمذاهب الأخرى. وهم بذلك ينفون عن أنفسهم خصلة الهوى والتعصّب، ويعدّون أن الاختلاف يدعو إلى الدراسة والبحث، وأن الغرور والإعجاب بالنفس يسبب الكراهية والحقد ويؤدي إلى التنابذ والتلاعن. كما أنهم يصرحون بدون مواربة بأن الكتب السماوية كما الكتب العلمية والمظاهر الطبيعية والنوازع الفكرية والفنية هي مصدر مذهبهم ويعدون الفيثاغورية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة التي تجمع الأفلاطونية القديمة والغنوصيَّة والرواقية والهرمسية من مصادر هذا المذهب..

وإذا كان تنديد الإخوان بالتفرد في الرأي والتحزب له، وإدانتهم التعصب المذهبي، ودعوتهم إلى قرن القول بالعمل والالتزام بالعفة من أهم الشعارات التي رفعوها والنداءات التي أطلقوها؛ فإنَّ إيقاظ العقل وشحذه وتحفيزه على ممارسة الدور الذي خلقه الله له هو من أهم الوسائل التي وضعوها نصب أعينهم ودعوا إلى اعتبارها حجر الزاوية لتذرية الممارسات الخاطئة من ما خالطها من شوائب ورغائب، وما التصق بها من مصالح ومطامع. لذلك لجؤوا إلى النقد العقلاني لعوامل تدهور مجتمعاتهم، وحمَّلوا أولي الأمر والنهي وزرها، وأشاروا إلى استئثارهم بالمكاسب وحمايتهم للفساد وخصُّوا الفقهاء والمتفقّهين بنصيب كبير من نقدهم، واعتبروا أنهم يكرسون الدين لطلب الدنيا واعتبروا أن صحوة العقل كفيلة للتصدي لهذه الممارسات الخاطئة..

وإننا لنتصور في هذا السياق أن «إخوان الصفاء» سبقوا «مارتن لوثر» إلى التمهيد لإصلاح مشابه لإصلاحه من حيث الشكل ومغاير من حيث المضمون، وأنهم تقدموا عنه في نثر البذور التي تعهدها كثيرون بعده بالعناية والرعاية إلى أن أنتجت شجرة العلمنة بحلول الثورة الفرنسية بينما عدم تعهد من جاء بعد إخوان الصفاء بعناية كافية أدى إلى تشظّي ثمرات هذه البذور وتفرعها بشكل عشوائي. ولعلَّ سعي إخوان الصفاء إلى ترويج إصلاحهم سرًّا وليس علنًا خلافًا لما قام به لوثر بتعليقه لمبادئه الثمانية والعشرين التي تضمنت هذا الإصلاح على جدار كنيسة «نورنبرج» هو الذي جعل التعامل مع الإصلاح الذي دعى إليه الإخوان محصوراً بفئة محدودة من الناس. إضافة إلى أن تركيزهم على الكلام المعسول والأفكار المجردة أكثر من تركيزهم على نقاط محددة بعينها، وتأكيدهم على السعادة الروحيَّة أكثر من المادية، وإهمالهم لموضوع المرأة واعتبارهم أنها غير قادرة على التفكير السليم ومعاملتها بدونيَّة، بالإضافة إلى عدم دعم أحد من الولاة لدعوتهم كما حصل مع لوثر بسبب انغماس هؤلاء الولاة بالفساد وخشيتهم من تأثُّر مصالحهم بها.. لعل ذلك كله من الأسباب المباشرة التي حالت دون تحقيق هذه الدعوة لأهدافها بالشكل الذي حققته دعوة «لوثر» اللاحقة.

ومن هنا يمكن أن نفسهم وصف «السجستاني» لأفراد هذه الجماعة بقوله (إخوان الصفاء تعبوا وما أغنوا، ونصبوا وما أجزوا، وحاموا وما ردّوا، وغنُّوا وما أطربوا، ونسجوا فهلّلوا..) أو فهلهلوا..

وإذا كانت «العلمانية» أحد أسباب تحرُّر الغرب كما يقول الدارسون، باعتبارها جاءت كردٍّ فعل على الكنيسة، التي كانت مع الجهل ضد العلم، ومع الفرديّة ضد الحرية، ومع الملوك ضد الشعوب، ومع المالكين ضد الفلاحين. وهدفت إلى تقييد دور هذه الكنيسة وتحديده وتحييده، وإطلاق العقل من عقاله والإرادة من معقلها للتصدّي للمشاكل التي أفرزتها هذه الأوضاع.. فإنه يفترض أن لا توجد مثل هذه المشاكل في الشرق لعدم قيام نظام كنسي فيه. لكن وجود صور مقابلة لهذه المشاكل في الماضي واستمرارها في الحاضر يعني أن هنالك أفكاراً مسيطرة مشابهة للأفكار التي حاولت الكنيسة أن تفرضها في العصور الوسطى. وتَخلُّص الشرق من هذه الصور يتطلب تقييده للأفكار التي تنادي بها وتحديدها وتحييدها أيضًا حتى يمكن للعقل والإرادة لديه من أن يؤدّيا دورهما في تطوير مجتمعاته..

❖ ❖ ❖

وإذا ما اكتفينا أيضًا بهذا القدر حول

«العلمانية» التي تسلّل إليها عبر التاريخ ومايزال يتسلل إليها كمٌّ متزايد من الأفراد والأنظمة سرًّا دون أن يجرأوا على الإعلان عن هذا التسلّل خشية من ردود الفعل المتزمّتة التي ماتزال تسود في بعض المجتمعات الشرقية. وانتقلنا بتصوّراتنا إلى المحطّة التالية التي يطلق عليها البعض اسم «العولمة» ويطلق عليها البعض الآخر اسم «الأنسنة» وابتدأنا بالعولمة التي هي في الوقت الحالي مصطلح غربي حديث وخبيث رغم كونه مصطلحًا شرقيًا قديمًا وحميمًا. وليس أدلّ على شرقيّته وحميميته من أن جميع رسائل السماء أنزلت في الشرق كما هو معروف، وبأن الله وصف نفسه بأنّه ربُّ العالمين، وأن كلمة العالمين تحمل آفاقًا إنسانية وكونيّة بدليل أن آخر رسالات السماء والرسالة التي قبلها أنزلتا لكل الناس بعد أن قام أصحاب الرسالة التي سبقتها بتحريف مبادئها وجعلها خاصّة بهم دون باقي العالمين.

ولدى تمعننا بمصطلح العولمة بمفهومه الغربي الدارج فإننا نجد بأنه مصطلح إشكالي، يظهر غير ما يبطن، ويوحي بغير ما يخفي. فبينما تعلن لافتته عن شعار الحرية والتعايش الشامل بين المجتمعات البشرية كافّة، وعن مبدأ القفز فوق الحدود السياسية وعدم الولاء إلا للمصالح الاقتصادية عن طريق تعميم نظام وقيم الانفتاح على العالم وجعل السوق هو الذي يسوق أموره تبنى حقيقته بنيّة أقوى دول العالم على السيطرة عليه ورغبتها في التلاعب بمقدراته والتحكّم بثرواته. حيث يطلق الباحث الأميركي «ريفكين» على المجتمع الذي ينتمي إليه اسم «مجتمع ديكتاتوريات السوق الحرة» ويصف العولمة التي ينادي بها هذا المجتمع ويسعى إلى فرضها باعتباره أقوى دول العالم بأنه مجتمع الخمس، أي أن خمس السكان هم المنتجون والأربعة أخماس الباقية هي العاطلة عن العمل (وهنالك من ينادي بالقضاء على هذه الأربعة أخماس الباقية وإبادتها) لذلك تبدو هذه العولمة كأنها الشكل الحضاري الأكثر قسوة للاتجاه الاستعماري الذي تبنّاه «إسكندر ذو القرنين» الذي كان يحمل على كلّ منهما طرفًا من أطراف العالم الذي يجسّده حاليًا «بوش ذو القرنين» قرن الأب الذي يحمل عليه عدوانية أمريكة وعنصرية «فوكوياما وهنتجتون» وقرن الابن الذي يحمل عليه همجية «الأنكل سام» وعنجهية من يدّعون بأنهم من نسل سام.

وإذا ما تتبّعنا بذور هذا المصطلح في رسائل إخوان الصفاء لوجدنا بأنّ المجتمع الذي كان يحلم به مؤلّفو هذه الرسائل مجتمع مسلم ذو توجّهات روحية يحتل فيه الفكر الإنساني مرتبة سامية دون النظر إلى قومية صاحبه أو لغته أو جنسه أو لونه، وهو مجتمع أسروي موقع المرأة فيه

البيت وواجباتها طاعة زوجها. والمعرفة وليست المنفعة هي مصدر الفضيلة في هذا المجتمع والتربية هي وسيلتها وهي من أهم مهام الدولة التي ينبغي أن تقودها الطبقة المثقفة حسب تخصصاتها وبحيث يوضع الرجل الملائم في المكان الملائم دون التعصّب لأية جهة. وكل انحراف عن ذلك فساد ينبغي مكافحته.

ولعلّ من الأفكار البارزة التي طرحها إخوان الصفاء فكرة التكافؤ بين الشعوب والمساواة بين القوميات، إذ اعتبروا أن الشعوب متشابهة والقوميات متقاربة في تكوينها الفطري، وإن كان لكلٍّ منها مزايا خاصة وصفات غالبة، ونفوا فكرة جمع هذه الخصال في قومية معينة وشعب محدد، بينما ذكروا بأنها قد تجتمع في أشخاص بعينهم وأوردوا أن الكمال الإنساني لدى الأفراد يوجد في العالم الخبير الفاضل، الذكي المستبصر، الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة.

ولم يتطرق إخوان الصفاء إلى فكرة ضم العالم تحت قيادة واحدة وإرادة منفردة كما يبدو من مصطلح العولمة الحديث، لأنهم كانوا يؤمنون بفكرة تداول السلطة بين أمم هذا العالم ارتكازًا على مبدأ قران الكواكب الذي هو اجتماع عدد منها في برج واحد. وقد حاولوا استنباط معطيات محددة من هذا المبدأ لم تكن صحيحة مثل اضمحلال الدولة العباسية بعد ٢٤٠ سنة من قيامها (أي حوالي ٣٧٣هـ) وقيام دولة إخوان الصفاء بدلاً عنها الأمر الذي لم يحدث ممّا سوّغ لبعض المفكرين مثل «الدكتور طه حسين» أن يتصوّر بأنه كان للإخوان أغراض سياسية للوصول إلى الحكم عن طريق قلب النظام العقلي القائم. وقبول هذا التصور لا ينفي كون الإخوان كانوا يستلهمون الرؤى المشتركة والمشاعر المتناغمة ويستنهضون الهمم لتعميق المعرفة واعتبارها الولادة الثانية أو ولادة الروح بعد ولادة الجسد.

وباعتبار أن العولمة وكذلك الأنسنة هما استمرار لتراكم تاريخي وليس قطعًا تاريخيًا والقيام ببداية جديدة؛ فإنّه يمكن عدّ إخوان الصفاء من الدعاة البارزين للأنسنة «وليس للعولمة» وأنهم من الفئات التي دارت في فلك وحدة الجنس البشري ليس تحت شعار «دين السوق» الذي ترفعه الولايات المتحدة حاليًا وإنما تحت مظلّة «دين العقل» التي رفعتها هذه الجماعة، وانضم إليها في قادم الأيام بعض المتصوفة مثل الحلاج وابن الفارض وابن عربي وعبد الكريم الجيلي، الذين اعتنقوا أيضًا فكرة وحدة الوجود: لأن الوجود هو الله وكل الأديان من عنده ومثل «راماكريشنا» من

الهند الذي كـان ينادي بالمحـبـة الكونيـة الشاملة.

وكـان قد سـبق إخـوان الصـفـاء بعض الدعـاة إلى مـا يمكن أن نطلق عليـه اسم «العولمة المؤنسنة» الذين كـانوا يدعـون إلى توحـيـد دول العـالم دون أن يكون لأقـواها ميزة التسلّط عليها، منهم الرواقيون الذين أسّسهم زينون عـام ٣٠٠ق.م بعـد أن تأثّر بالنزعـات الشـرقـيـة إثر غـزو إسكندر المقـدوني للشـرق فـدعـوا إلى المواطنة العالمية. كما كان قد واكبهم أبو النصر الفـارابي كـمـا أسلفنا الذي لقّب بالمعلّم الثاني باعتبار أنّه كان يطلق على أرسطو اسم المعلم الأول والذي نادى بوجوب اتحاد الشعوب تحت رئاسة فردية أو جماعية العبرة فيها للصفات الأخلاقية وليس لمظاهر القـوة.. وأمـا من أتى بعـدهـم فكثيرون تباينت درجة أنسنة العولمة التي نادوا بها وجرعة أخلاقيّتها وقوة شحنتها بتـبـاين قنـاعـاتهم وتوجّـهـاتهم منهم «النورانيون» في ألمانيا أو جمعية الشعلة البارافية الذين كانوا ينادون بجمع البشر برابطة خالدة وجعلهم يعملون كرجل واحد. ومنهم الفيلسوف الألماني «عمانويل كانط» الذي دعى إلى مجتمع عالمي يسود فيه سـلام دائم. ومنهم الفيلسوف الفرنسي «أوغست كونت» والذي دعى إلى توحيد دين الإنسانية ومنهم الفيلسوف الإنكليزي «برتراند راسل» الذي دعى إلى حكومة عالمية ذات قوة تشريعية وتنفيذية وعسكرية لا تقاوم، ومنهم العـالم «البرت أنشتاين» الذي جـمـل الفكر المثالي والواقعي مـعًـا واعـتـبـر البـحث العلمي هو الدين الكوني وآمن بالإحساس الصوفي بقوانين الكون. ومنهم المفكر الإيطالي «أوريليوبيش» أحد مؤسّسي نادي روما الذي دعا إلى حكومة عالمية الذي كان يرى كما يرى «بطرس غالي» الأمين العام السابق للأمم المتحدة بأنّ هذه المنظمة والمؤتمرات العالمية تقوم بهدوء بنسج الشبكة التي ستحقّق في النهاية تضامن المجتمع الدولي وغيرهم كثيرون.

وبعد..

إذا كانت الدعوة إلى العولمة تتغلّب في الوقت الحالي على الدعوة إلى الأنسنة كما تصوّرها إخوان الصفاء فإنّ مزيدًا من التصوّرات العمليّة المخلصة المقرونة بمزيد من الجهود الفعليّة أمران على غاية من الأهمية لتصحيح الأوضاع وتعديل المسار وتغليب الأنسنة وجعلها المحور والمدار.

إذا كانت الرؤى العلمانية التي نشرها إخوان الصفاء في رسائلهم لم تؤت أكلها والجـهـود التي بذلوها لوضع هذه الرؤى موضع التنفيذ لم تكن بوزن هذه الرؤى ولا بحجمها فإنّ مزيجًا مناسبًا منهما معًا تفرضه طبيعة العصر وحتمية اللحاق بالركب.

وإذا كـان العلم قـد اختلط في الماضي بالفقه وبالشعر وبالتأويل لدى أغلب العلماء وبالفلسفة عند إخوان الصفاء فإن اختلاطه بالبحث والفكر وبالتحليل والتقانة في الحاضر أمر حتمي لا غنى عنه ولاجدال فيه ولا بديل له لمجاراة الآخرين ومباراتهم لدخول حلبة السباق في مضمار التطور والتقدم..

وإذا كان من سبقنا على طريق التحضر قد أخذ لبّ ثقافتنا المتمثّل بالوسطية والعقلانيّة وأخذنا منه قشور حضارته المتجسّدة بالترف الاستهلاكي والانفلات الأخلاقي. فقد آن الأوان لكي نستعيد هذا اللب وأن ننبذ تلك القشور.. وحسبنا أن نبدأ بالعلم وأن نضعه نصب أعيننا ونركّز على جانبه التقني.. فالتقانة هي الحلقة الأساس في هذه السلطة والمحطة الأولى في هذا المسار. فعندما نصبح مع العلم والتقنية على وفاق ورضاء ونتغلّب على مااعترى علاقتنا بهما من شقاق وجفاء نكمل ولو بشكل متأخر ما بدأ به إخوان الصفاء وخلان الوفاء.

المراجع

١- رسائل إخوان الصفاء - دار صادر - بيروت.

٢- حقيقة إخوان الصفاء- الدكتور عادل العوا- دار الأهالي.

٣- إخوان الصفاء فلسفتهم وغايتهم- الدكتور فؤاد معصوم- دار المدى.

٤- مقدمة رسائل إخوان الصفاء- الدكتور طه حسين- القاهرة ١٩٤٨.

٥- حقيقة إخوان الصفاء- الدكتور عارف تامر- بيروت ١٩٥٧.

٦- إخوان الصفاء- الدكتور عمر فروخ - بيروت ١٩٥٣.

٧- تاريخنا وبقايا صور- الدكتور شاكر مصطفى- كتاب العربي الخامس والعشرين.

٨- عبقرية العرب في العلم والفلسفة- الدكتور عمر فروخ.

٩- العلم والحياة- فرناند سغن- وزارة الثقافة.

١٠- تاريخ الفلسفة في الإسلام- دي بور- ترجمة عبد الهادي أبو ريدة.

١١- إيقاع على أوتار الزمن- نقولا زيادة- دار المعرفة- الكويت.

❖ ❖ ❖

الدراسات والبحوث

مكاشفات في خفايا النزعة الاجتماعية للتربية،
قراءة في البنية الاجتماعية للفعل البيداغوجي

د. علي أسعد وطفة

«السياسة والإنسان والعالم»
ومسؤولية الواقع العربي الراهن

د. نجاح محمد

الذاكرة والتضليل الإعلامي
(تزييف الوعي وتزوير التاريخ)

إسماعيل ملحم

قراءة في دراسات الدكتور محمد غفر
«في فلسفة العلوم»

د. عماد حاتم

الدراسات والبحوث

١٤٨

مكاشفات في خفايا النزعة الاجتماعية للتربية: قراءة في البنية الاجتماعية للفعل البيداغوجي

د. علي أسعد وطفة *

مقدمة:

تسجل الحقيقة الاجتماعية للإنسان حضورها المميز في مختلف الثقافات وفي تنوع الحضارات. ولكن هذه الحقيقة لم تسجل حضورها المهيب في عالم التنظير التربوي القديم، ولم يكن لها هذا الوقع المنتظر بين الإشكاليات التي طرحتها الحياة التربوية في المجتمعات الإنسانية القديمة. ومن يتتبع تاريخ الفكر التربوي، سيجد على امتداد النظر: أنّ هذا الفكر كان يدور محوريًا في فلك الرؤية الثلاثية للجوهر الإنساني التي تتمثل في أنّ الإنسان كيان يترامى في ثلاثة أبعاد أساسية تتمثل في النفس والعقل، والجسد، وفي هذا الامتداد فحسب يكون مبتدأ الفعل التربوي وخبره.

(*) د. علي أسعد وطفة: باحث من سورية. أستاذ في كلية التربية بجامعة الكويت.

ومع تطور الحياة الاجتماعية وتعقد الحياة الإنسانية بدأ البعد الاجتماعي في الشخصية يأخذ صورته ويتجذر في الوعي التربوي بوصفه جوهرًا إنسانيًا تتأكد أهميته وتزداد خطورته مع تقادم الزمن وتطور المعرفة الإنسانية. ومع حركة هذا التطور بدأ المفكرون يقدمون الجوهر الاجتماعي للإنسان إلى مصاف الأبعاد الثلاثية التي تتمثل في النفس والعقل والجسد.

على امتداد المراحل التاريخية السابقة للقرن التاسع عشر كان المفكرون ينظرون إلى خصائص الإنسان مثل الذكاء والنباهة والقدرة على الإبداع وتماسك الشخصية على أنها معطيات وراثية أو مواهب أودعتها الطبيعة في الإنسان. والإنسان من زاوية هذه الرؤية محكوم بقدر فردي تفرضه نوازع داخلية فطرية أغدقتها عليه الطبيعة أو الإرادة الإلهية. وبناء على هذه العطاءات كان غالبًا ما ينظر إلى المكاسب الاجتماعية التي يحققها الإنسان في ميدان السياسة والحكم أو المال والثروة والقوة والسلطة على أنها نتائج طبيعية لهذه القدرات التي يمتلكها الإنسان في ودائع ذاته الطبيعية. فالذكاء والعبقرية - وفقًا للرؤية القديمة - هما من الهبات السماوية أو الطبيعية التي تُغدق نفسها على الإنسان بإرادة عليا طبيعية أو إلهية. وهذا يعني أن تفسير ما يكون عليه المرء وما يمتلكه من قدرات ومهارات وما يختص به من سمات لايجد تفسيره في دائرة المتغيرات الاجتماعية التي تحيط بالإنسان. فالذكاء هنا لا يفسر بالعوامل الاجتماعية والتربوية التي يمكنها أن تلعب دورًا جوهريًا ومركزيًا في تفسير الخصائص الفردية للإنسان التي تتعلق بالذكاء والنباهة والقدرة والمهارة. ولكن ومع بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بدأت الرؤية الاجتماعية للإنسان تأخذ مداها ودورها في تفسير مختلف الأوضاع الفردية والحالات الفردية انطلاقًا من هذه الرؤية التي ترى بأن الإنسان كيان اجتماعي ونتاج للحياة الاجتماعية، وأنه يمتلك هوية اجتماعية قوامها محض عطاءات فردية تحكمها متغيرات وعوامل اجتماعية مختلفة.

فالتعصب على سبيل المثال يفسر - من وجهة النظر الاجتماعية - ليس تعبيرًا عن حالة فطرية أو مجرد نزعة سيكولوجية تجعل الناس أكثر ميلاً للقتل والتدمير، بل هو نتاج لوضعية اجتماعية ثقافية بالدرجة الأولى. فالثقافة تشكل اليوم دوافع الأفراد ونوازعهم وترسم اهتماماتهم وتجردهم من معالم الطبيعة الأصلية للإنسان. ومن يتأمل اليوم في الحالة الإنسانية بمنهج عميق ونظرة فاحصة بعيدة المدى سيجد بأن الإنسان قد أصبح كينونة ثقافية اجتماعية بالدرجة الأولى: فدوافع الإنسان

الحديث - مع تعقد المجتمع - تحررت وإلى حد كبير من أغلب معطيات حالته الطبيعية وحاجاته البدائية الأولية، ولم يبق من هذه الخصائص الأولية إلا هذه التي لا يستقيم وجوده إلا بها مثل دوافع الجوع والعطش والأمن. وحتى هذه الدوافع الأولية الأساسية للوجود تعرضت لتحولات جوهرية عميقة واتخذت سمات وخصائص اجتماعية وثقافية يفرضها المجتمع.

❖الأساس الموضوعي لتطور النزعة الاجتماعية في التربية:

بدأ الاهتمام المتزايد، بالجوانب الاجتماعية والنفسية للتربية، يأخذ طابعه العلمي مع طفرة التطورات الاجتماعية التي شهدتها المجتمعات الإنسانية في بداية الثورة الصناعية في أوروبا، لاسيما في الفترة الزمنية الممتدة ما بين عامي ١٧٥٠ - ١٨٥٠. لقد أدت هذه التحولات في مختلف مستويات الحياة الاجتماعية والاقتصادية إلى ولادة أنساق جديدة من التفكير العلمي في الجوانب الاجتماعية للحياة التربوية. وبدأت العلوم الاجتماعية تشهد ولادتها في مخاض الاستجابة لهذه التحولات التاريخية التي بدأت تفرض نفسها قوة حيوية محركة للعقل العلمي الاجتماعي بصورة متزايدة. وبدأت التربية، تحت تأثير هذه التحولات الجديدة، تتحرر من سلطان التأمل الفلسفي بوصفه الشكل الوحيد للتأمل والنظر في التربية قرونًا عديدة من الزمن.

وفي القرن التاسع عشر بدأت الحياة الاجتماعية تصبح أكثر تعقيدًا مع انتشار نتائج التصنيع وتطور التجارة وولادة الأسواق القومية الكبرى حيث تحولت الحياة الإنسانية وبدأت تأخذ طابعًا اجتماعيًا متقدمًا يتجاوز حدود البساطة والتقليد التي عرفتها هذه المجتمعات ولاسيما في المرحلة الاقطاعية حيث ساد الإنتاج الزراعي والريعي البسيط.

وبدأت الحقيقة الاجتماعية للإنسان تفرض نفسها بقوة مع التحولات الاجتماعية الجديدة التي شهدها المجتمع من جهة والمؤسسات التربوية من جهة أخرى. وفي ظل هذه التحولات بدأت تتراجع النظريات السيكولوجية والفلسفية في فهم الإنسان لحساب النظريات الاجتماعية التي بدأت تسجل تقدمها المتسارع في فهم الإنسان بوصفه ذاتًا اجتماعية بالدرجة الأولى. وبدأ الجوهر الاجتماعي للإنسان يفرض وجوده حقيقة متقدمة في نسق الرؤية التربوية إلى الإنسان. وتأسيسًا على أهمية الجوهر الاجتماعي في فهم الإنسان بدأ المفكرون يشددون على أهمية العوامل الاجتماعية والمتغيرات الثقافية التي تؤثر في تشكيل الإنسان على صورته الاجتماعية.

منذ منتصف القرن التاسع عشر، وفي نسق الاستجابة لمتطلبات التحول الكبير في الحياة الاقتصادية تحت ضغط الثورة الصناعية، وانتقال المجتمعات الغربية من الصيغ الاقطاعية إلى الصيغ الرأسمالية للإنتاج، بدأت المدرسة والمؤسسات التربوية تلعب دوراً اجتماعياً واقتصادياً متزايداً، في مجالات الحياة التكنولوجية والمهنية والعلمية والعسكرية، وبدأت تلامس أعصاب الحياة الاجتماعية برمتها. لقد تطور علم الاجتماع التربوي على أساس من القوة المتنامية التي تميزت بها المؤسسة المدرسية «وهي المؤسسة التربوية التي تسنمت مهام بالغة التنوع والأهمية والتي كان عليها أن تقوم بعملية نقل وتحويل التراث الثقافي للمجتمعات الإنسانية، ثم العمل على تحقيق التحول الشامل في جميع جوانب الحياة الاجتماعية». فالتربية هي أداة المجتمع في تحقيق التحولات المطلوبة ومن هنا بالذات بدأ البحث الاجتماعي يأخذ شرعيته وأهميته في تناول المسألة التربوية في إطار مؤسساتها وفي خصوصية وظائفها وتقنياتها.

لقد أصبحت المؤسسات التربوية والمدرسية، على المستوى السياسي والإيديولوجي، معنيّة إلى حد كبير بإنتاج الحياة الاجتماعية، وإعادة إنتاجها، وفقاً لصيغ إيديولوجية وسياسية بالغة التنوع والخصوصية. وفي المستوى الاقتصادي التكنولوجي كان للمدرسة دور حصان طروادة في إنتاج اليد العمالية المؤهلة القادرة على تلبية احتياجات المجتمع الصناعي المتطور، ناهيك عن الأهمية البالغة التي تلعبها المدرسة في مستوياتها العليا في إنتاج المعرفة العلمية المتطورة وتحقيق الثورات التكنولوجية المتلاحقة التي أصبحت معياراً أساسياً لقياس المستوى الحضاري لتقدم الأمم والبلدان. ويضاف إلى ذلك كله ما للمدرسة من أهمية كبرى في مجال تحقيق الوحدة الثقافية والتجانس الثقافي في مجتمعات صناعية متطورة.

فمع تطور المجتمعات الغربية بدأت المدرسة والمؤسسات التربوية تشهد انتشاراً وتوسعاً لم تشهده المجتمعات الإنسانية في أي من المراحل التاريخية السابقة، وشكل ذلك التطور الكبير للحياة التربوية والمدرسية المنطلق الموضوعي لولادة نسق من الإشكاليات الاجتماعية الجديدة التي لم تعرفها المجتمعات الإنسانية من قبل. وقد ظهرت مجموعة الإشكاليات التي تطرحها المؤسسات التربوية المختلفة، بوصفها مجتمعات مصغرة، وذلك على مستوى ديناميتها الداخلية، وعلى مستوى وظائفها، كما على مستوى جدل العلاقة بين هذه المؤسسات التربوية والمؤسسات الاجتماعية الأخرى. وقد تمثل ذلك في ظهور أزمات تربوية اجتماعية بالغة

الخصوصية متعاظمة الأهمية نذكر من بينها:

ديمقراطية التعليم وتكافؤ الفرص التعليمية بمضامينها الاجتماعية.

- الخلفيات الاجتماعية الثقافية للعملية التربوية بأبعادها المختلفة.

- الانفجار المدرسي (الزيادة الكبيرة في عدد الطلاب والتلاميذ) وما ترتب عليه من مسائل وقضايا - اجتماعية وسياسية.

- التفاعل التربوي الديمقراطي في الحياة المدرسية.

- تنامي الدور الإيديولوجي والسياسي للمؤسسات التربوية.

- قضية الحراك الاجتماعي والطبقي وعلاقته بخلفية التعليم والتحصيل المدرسي.

- تطور الجوانب الاقتصادية للحياة التربوية.

لقد فرضت هذه التحديات نفسها في أولويات الحياة العلمية والاجتماعية في المجتمعات الرأسمالية الناشطة، وطرحت نفسها على صورة إشكاليات فكرية وعلمية متنامية تستوجب اهتمام المفكرين والباحثين، فكانت في أصل ولادة نسق متكامل من الدراسات الاجتماعية التي حاولت أن تقدم حلولاً علميّة لمشكلات اجتماعية رأسمالية تميزت بعنفوان اندفاعها وتطورها ونشاطها.

هذه الأبحاث والدراسات، التي بدأت مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، شكلت الأسس الموضوعية لولادة ما يسمى اليوم بعلم الاجتماع التربوي الذي شُغل بدراسة الأبعاد الاجتماعية للظاهرة التربوية، وعني بتحليل أبعادها واتجاهاتها في دائرة أنساق متعددة من المتغيرات والفعاليات الاجتماعية المختلفة. ويشكل علم الاجتماع التربوي مهماز الرؤية الاجتماعية للتربية. فهو فرع من علم الاجتماع يدرس الظواهر التربوية من زاوية اجتماعية. وتأتي ولادة هذا الفرع العلمي استجابة للتحديات التي فرضها التطور الاجتماعي على أثر الثورة الصناعية وعلى خلفية التحولات الاجتماعية الكبرى التي شهدتها المجتمعات الإنسانية منذ بداية القرن العشرين حتى اليوم.

❖ روّاد النزعة الاجتماعية في التربية:

وفي نسق الاستجابة لهذه التحولات الكبيرة في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية والتربوية، وتحت تأثير التحديات الاجتماعية والتربوية التي طرحتها هذه التحولات شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ولادة عدد من العلوم الاجتماعية

أهمها علم النفس الاجتماعي -Psycho logie sociale وعلم الاجتماع -Sociologie، والأنتروبولوجيا الاجتماعية -Anthropologie.

وقد شكلت النزعة الوضعية -Positivisme التي أرسى دعائمها المفكر الفرنسي أوغست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧) Comte Auguste المهاد الحقيقي لولادة العلوم الاجتماعية التي تستند إلى واقع المناهج العلمية المستخدمة في العلوم الطبيعية. لقد أراد أوغست كونت في إطار نزعته الوضعية تأسيس فيزياء اجتماعية تدرس واقع الحياة الاجتماعية على نحو ما نراه في مجال الفيزياء ثم اعتدل في رؤيته ليطلق على هذا العلم سوسيولوجيا -Sociologie أو علم الاجتماع وذلك في عام ١٨٣٨. ولذا يعد أوغست كونت أول من أعطى لعلم الاجتماع الحديث تسميته وأول من وضع حجر الأساس لعلم اجتماعي يناظر العلوم الطبيعية بمنهجه وطرائقه ونتائجه.

وعلى أثر الجهود التي بذلها كونت تتابعت جهود فكرية عديدة لتجسيد الحلم الوضعي حيث تبرز في هذا السياق جهود المفكر الإنكليزي هربرت سبنسر -Spencer Herbert 1820 - 1903 الذي أسهم بدور كبير في تأصيل النزعة العلمية في مجال دراسة المجتمع. ويعد بحق من روّاد علم الاجتماع الأوائل حيث ركز جهوده في دراسة التحولات الاجتماعية والتغيرات التي تعتري الحياة الاجتماعية في مختلف أنساقها. في رؤيته لعملية التطور الاجتماعي يحاول سبنسر أن يقارن بين بنية المجتمع وبنية الكائن البيولوجية أي بين المجتمع والتكوين البيولوجي للإنسان أو للحيوان. وعلى هذا الأساس حاول الكشف عن قانونية الحياة الاجتماعية وفقًا لهذه الرؤية البيولوجية الصرفة حيث كان متأثرًا بالنزعة الحيوية التي نجدها عند لامارك Jean - Baptiste de Lamarck في نظريته عن تطور الأنواع.

وفي المستوى التربوي استجاب عدد كبير من علماء الاجتماع للتحديات العلمية التي فرضها التطور الصناعي والاجتماعي للتربية. فكرّسوا حياتهم العلمية في عمليات البحث الدائم عن الجوانب الاجتماعية للتربية، وقدّموا أعمالاً علمية رائدة في هذا الميدان تسجل نفسها في قلب النزعة الاجتماعية للفكر التربوي. ومن أجل تقديم صورة موضوعية لأهم الفتوحات الاجتماعية في مجال التربية يمكن لنا أن نستعرض أهم الأعمال وأبرز روّاد الفكر الاجتماعي في التربية.

لقد شكلت أعمال إميل دور كهايم، وماكس فيبر، وكارل مانهايم، وكارل ماركس، المقدمات النظرية الأولى لولادة

النزعة الاجتماعية في التربية. وتتمثل جهودهم هذه في وضع المقدمات الأولى التي انصبّت على دراسة الجوانب الاجتماعية للتربية.

وقد شكلت هذه الجهود المقدمة العلمية والشرط الموضوعي لتطور النزعة الاجتماعية في التربية. حيث تقاطرت الدراسات الاجتماعية للتربية وتنامت على نحو متسارع النظريات والأبحاث الاجتماعية في ميدان التربية والتعليم. وشهد هذا القطاع جهود عدد كبير من المفكرين الذين كرّسوا جهودهم لاستجلاء الحقيقة الاجتماعية للتربية في منظومة متواترة من الدراسات والأبحاث السوسيولوجية، التي تناولت المسألة التربوية في جوانبها الاجتماعية المختلفة. وقد ترتب على ذلك نمو كبير في النظريات والمناهج والأبحاث التي منحت التربية طابعها الاجتماعي. وفي هذا السياق يلاحظ أن علم الاجتماع التربوي قد بدأ خطواته السريعة فيما بعد الحرب العالمية الثانية كاستجابة موضوعية للمشكلات التربوية الاجتماعية التي طرحتها مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وازدياد أهمية التعليم في تحقيق السبق الحضاري والتكنولوجي بين الأمم والشعوب المتحضرة، وما طرحته هذه المرحلة أيضًا في مجال العمالة والبطالة والديمقراطية والحراك الاجتماعي.

ومن أجل تسليط الضوء على طبيعة هذه الإسهامات سنستعرض بصورة موجزة الآراء والاتجاهات النظرية والمنهجية الخاصة بالمسألة التربوية لبعض روّاد علم الاجتماع.

❖ إميل دوركهايم والوظيفة الاجتماعية للتربية:

تشكل أعمال المفكر الفرنسي دور كهايم Durkheim-Emile (1858-1917) الإسهامات الوظيفية الأولى في مجال علم الاجتماع التربوي، ومن أهمها المحاضرات التي ألقاها في السوربون التي جمعت بعد موته من قبل أحد تلامذته والتي نشرت بعنوان التربية والمجتمع Education et sociologie[٢]. ثم كتابه المعروف التربية الأخلاقية Léducation moral[٣]، وأعماله المعنونة بالتطور التربوي في فرنسا Lévolution pédagique en France[٤].

وتعد هذه الأعمال من أهم الأعمال التي سجلت في مجال النظرية الاجتماعية التربوية على وجه العموم. وقد كان لدوركهايم، كأستاذ في جامعة السوربون، الفضل الكبير في اكتساب علم الاجتماع التربوي طابعه الأكاديمي «وما زال كرسي الأستاذية الذي شغله دور كهايم في السوربون منذ عام ١٩١٣، تحت اسم كرسي علم الاجتماع والتربية، يشكل

شاهداً تاريخياً حياً على إسهامات دوركهايم في إعطاء علم الاجتماع التربوي ملامحه الأكاديمية»[٥].

لقد كان لدوركهايم «فضل السبق بين علماء الاجتماع الكلاسيكيين، في تحليله للعملية التربوية كجزء متكامل من نظريته الاجتماعية العامة»[٦]. وفي هذا الصدد يمكن القول أن دوركهايم هو أول من أعلن بوضوح عن الحاجة إلى مدخل اجتماعي لدراسة التربية وذلك في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن العشرين[٧].

لقد ألح دور كهايم، منذ الانطلاقة الأولى لتفكيره السوسيولوجي التربوي، على أهمية الجوانب الاجتماعية للعملية التربوية. وكان يشعر بالحاجة إلى تحرير التربية من أغلالها بوصفها عملية سيكولوجية بالدرجة الأولى تسعى إلى تفجير طاقات الفرد الكامن فيه، وأن ينظر إليها على خلاف أسلافه «بوصفها شيئاً اجتماعياً بالدرجة الأولى»[٨]. وذلك في إطار بنيتها ووظائفها وفي مستوى العلاقة التي تربطها مع الأنظمة التربوية الاجتماعية القائمة. ولقد أتيح لدوركهايم وفقاً لهذا التوجه أن يحدث ثورة في وجهات النظر التقليدية التي تنظر إلى التربية بوصفها عملية تسعى إلى تحقيق كمال الإنسان عبر تنمية ملكاته الداخلية الأصيلة. يقول دور كهايم: «من أجل أن نعرف التربية يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار الأنظمة التربوية القائمة والتي كانت قائمة من قبل وأن نقارب بينها وأن نميز خصائصها المشتركة»[٩]. لقد استطاع دور كهايم أن يصل إلى نتيجة أساسية وهي «أن علم التربية علم اجتماعي وذلك على مستوى المنهج والنظرية والتطبيق»[١٠]. فالتربية، كما يعلن دوركهايم في محاور عديدة من أعماله «**هي قبل كل شيء الوسيلة التي يحدد المجتمع عن طريقها، وباستمرار، شروط حياته الخاصة**»[١١]، «وتكمن وظيفتها الأساسية، على حد قوله، في تحقيق عملية التنشئة الاجتماعية»[١٢].

فالتربية بالنسبة لدوركهايم تمثل مبدأ الوحدة والتنوع في آن واحد، فالحد الأدنى من التجانس بين أفراد المجتمع ضروري لوجود المجتمع واستمراره، وبالتالي فإن التربية تعمل على بناء وتعزيز هذا التجانس بين أفراد المجتمع، وهي من أجل ذلك تغرس في نفوس الأطفال عناصر الوحدة والتجانس الضروري للحياة الاجتماعية، ولكن من جهة أخرى فإن التعاون والتكامل الاجتماعي، لا يمكنه أن يتم إلا من خلال وجود بعض التنوع داخل المجتمع، وهنا يأتي دور التربية التي تضمن وجود التنوع الضروري في المجتمع، عن طريق تنوعها هي بالذات وعن طريق تخصصها. وهذا يشير بالضرورة إلى ضرورة التقسيم الاجتماعي للعمل، فالفرد

نفسه معني بالخضوع للمجتمع الذي يعيش فيه، والفعل الجماعي ينمي في كل واحد منا وعن طريق التربية أفضل ما يوجد لدينا ولا سيما الجوانب الإنسانية. ويبين دوركهايم في هذا الصدد أن الجوانب الجسدية والأخلاقية والعقلية التي تطورها التربية تتلون بطبيعة المجتمع، وهي تتغير عندما يتغير المجتمع عينه، ومع ذلك فإن دوركهايم لا يذهب بعيداً في تحليله، وذلك لأنه لا يطرح المسألة السياسية كما يجب ولا يحلل العلاقات الطبقية والصراع الطبقي في المجتمع بما ينطوي عليه من عمليات وفعاليات تربوية. فالدولة تشكل وحدة مجردة كالمجتمع، ودورها ببساطة العمل على إبراز الجوانب الحضارية الجوهرية، ونقلها إلى الأجيال عن طريق المدرسة مثل: احترام العقل، والعلوم، الأفكار والعواطف التي توجد في أصل البنية الأخلاقية للمجتمع الديمقراطي، فصراع الطبقات له ينابيع ولا تكمن هذه الينابيع في تعارض المصالح فحسب بل في الفوضى التي تنجم عن تنظيم سيّئ لطموحات الأفراد.

لقد كانت الميزة الأساسية لدور كهايم إضافة لملاحظاته التاريخية العامة **هي أنه أبرز الطابع الاجتماعي للتربية وذلك على خلاف الرؤى الفردية التي كانت سائدة في عصره**. وتكمن عبقريته أيضاً في أنه أبرز بصورة تاريخية أن التعليم يتغير على إيقاع التغيرات الاجتماعية إذ يقول: «تكون التحولات التربوية دائماً نتاجاً ومؤشراً لتحولات اجتماعية قادرة على أن تفسر ما يجري في مجال التربية.

❖جون ديوي، المدرسة والمجتمع:

وتعد جهود جون ديوي في الولايات المتحدة الأمريكية موازية لهذه التي بذلها دور كهايم في فرنسا. ففي عام ١٨٩٩ أطلق جون ديوي (Dewey, 1859-1952) كتابه المعروف «المجتمع والمدرسة The School and Society، وهو عبارة عن سلسلة المحاضرات التي ألقاها ديوي على آباء التلاميذ في المدرسة الابتدائية التجريبية في جامعة شيكاغو والذي ينظر من خلالها إلى المدرسة بوصفها مؤسسة اجتماعية. ويبين ديوي في كتابه هذا العلاقة الوشيجة التي تربط بين المدرسة والمجتمع. ويلاحظ أن ذلك الكتاب الذي أحدث تأثيراً تربوياً كبيراً في أمريكة يتجانس إلى حد واضح مع كتاب دوركهايم الموسوم «التربية والمجتمع» ولاسيما فيما يتعلق بالموضوعات المطروحة التي تعكس إلى حد كبير المشكلات التربوية التي طرحت نفسها في كلا المجتمعين الأمريكي والفرنسي في هذه المرحلة. وينطلق ديوي في أفكاره التربوية ليعتبر التربية، كما هو الحال عند دور كهايم، وظيفة اجتماعية بالدرجة الأولى. لقد لاحظ ديوي أن الحياة

التقليدية القديمة حياة تتميز بالبساطة وأن التطور الاجتماعي العاصف يهدد نمط الحياة التقليدية بالزوال وأن أنماطًا جديدة للحياة الاجتماعية الحديثة تتوالد باستمرار[١٣].

كارل مانهايم: الشرطية الاجتماعية للتربية.

يعد كارل مانهايم Mannheim, Karl (1893-1947) عالم الاجتماع الألماني الذي لجأ إلى إنكلترا هربًا من النازية، وعيّن أستاذًا لكرسي التربية في معهد التربية بجامعة لندن عام ١٩٤٦ من أقطاب المفكرين في مجال اجتماعيات التربية. وقد بيّن مانهايم في أعماله المختلفة عن التزامه بالنظرية الاجتماعية للتربية، وأعلن في كل مناسبة عن دور الشرطية الاجتماعية في تحديد مسار واتجاه العمل التربوي. وعلى المستوى الأكاديمي كان مانهايم متحمسًا لتدريس علم الاجتماع التربوي في مناهج تدريب المعلمين، وذلك حين اقترح تدريس ثلاثة مقررات وهي علم الاجتماع العام وعلم الاجتماع التربوي ثم علم اجتماع التعلم[١٤].

وإلى مانهايم يعود الفضل في تأسيس علم اجتماع المعرفة Sociologie de la connaissance. يركز مانهايم في أعماله على القضايا البنيوية للنظام الاجتماعي حيث يطور أفكاره الظواهرية phénoménologie، كما يسجل حضوره الفكري في مجال التحليل النفسي psychanalyse وفي الماركسية marx-isme.

في كتابه الرئيس الإيديولوجيا واليوتوبيا Ideologie et Utopie (1929) يعالج مانهايم العلاقة بين المعرفة والنظام الاجتماعي وهو في سياق تحليله لهذه المسألة يرى بأن المعرفة والإيديولوجية تصدر عن تكوينات اجتماعية بنيوية. وهو في عمق تناوله لهذه المسألة يعتقد بأن علم اجتماع المعرفة ينطلق من مسلمة التوازن البنيوي بين المعطيات النفسية لمجتمع ما وبين الجوانب المادية لهذا المجتمع. وباختصار تشكل العلاقة الجوهرية بين الأفكار والبنى الاجتماعية والمادية الجانب الأساسي في أبحاث ودراسات مانهايم في أربعينيات القرن العشرين.

❖ تالكوت بارسونز والبنية الاجتماعية للفعل التربوي:

وتتجلى أفكار عالم الاجتماع الأمريكي تالكوت بارسونز par-sons talcott (1902-1979) في بداية القرن العشرين حيث يعمل على تطوير الفكر السوسيولوجي في صيغ علمية جديدة تجلت في نظريته البنيوية ورؤيته لأوليات الفعل الاجتماعي والصيغ البنيوية التي يتجه إليها.

في إطار نظريته البنيوية يؤكد بارسونز على أهمية التكامل بين عناصر المجتمع ومكوناته المختلفة. ويلح على عمليات التكامل الذاتي والتنظيم الذاتي للمجتمع Autoregulatrice، والاستمرارية الذاتية Autosubsistante. وفي سياق آخر يؤكد أهمية الحاجات الأساسية في المجتمع التي تعزز النظام الاجتماعي وتحقق توازنه بصورة مستمرة. فالأفراد في المجتمع يتعاونون لتحقيق وتلبية الاحتياجات العامة للجميع.

ومن أهم الأعمال الاجتماعية التي ضمنها أفكاره هذه يمكن العودة إلى كتابه الرئيس «بنية الفعل الاجتماعي la Structure de laction sociale (1937)، ومن ثم كتابه النسق الاجتماعي le Systeme social (1951)، وأخيراً كتابه النظرية الاجتماعية والمجتمع الحديث Theorie sociologique et societe moderne (1967).

وعلى هدى الخطوات الدور كهايمية يولي تالكوت بارسونز Talcott - Parsons أهمية أكبر لمسألة التوازن: فالمجتمع كما يراه بارسونز أشبه ببنى حية مركبة من مجموعات بنيوية أربع هي: الأدوات التي تحدد نشاطات الأفراد (آباء معلمون..الخ)، ومن ثم الجماعات والمؤسسات مثل: العائلة والجامعة والمدرسة والمعايير، وأخيراً القيم.

وهذه الوظائف الأربعة تسمح بتحقيق ديمومة التوازن الاجتماعي، وكل وظيفة من هذه الوظائف تتوافق مع العناصر الأربعة المذكورة، وهي وظيفة المحافظة على النماذج التي تتم من خلال قبول أحد أفراد المجتمع للقيم الاجتماعية السائدة، ووظيفة تكامل المعايير الاجتماعية ووظيفة العمل على تحقيق الأهداف والغايات بواسطة الهيئات الاجتماعية، وأخيراً وظيفة التكيف عن طريق ممارسة الأدوار. **والمدرسة وفقاً لهذه الرواية تقوم بعملية تحقيق الاندماج الاجتماعي والمحافظة على النماذج الثقافية**، وهذا الاندماج يتم من خلال تأكيد عنصر الولاء للمجتمع وإعطاء البنية الاجتماعية المتناحرة (التقسيم الطبقي) الشرعية الضرورية لوجودها، ومن ثم المحافظة على النماذج الثقافية والقيم المحركة للأفراد. وقد يحدث في سياق ذلك ظهور نوع من الإكراهات الاجتماعية والضغوط الناجمة عن ضعف في عملية الدمج الاجتماعي ولكن ذلك سرعان ما يجد توازنه من جديد عبر عمليات تصويب قد تكون معلنة وخفية إلى حد ما[١٥] ففي مقالة له «الصف المدرسي كنظام اجتماعي» The school class as a social system عام١٩٥٩، يبين لنا بارسونز كيف يمكن للمدرسة أن تصبح وكالة رئيسية للتنشئة الاجتماعية، والاصطفاء الاجتماعي، وذلك في مجتمع

تكنولوجي مثل الولايات المتحدة الأمريكية. فالمدرسة كما يعتقد بارسونز تغرس في الطلاب والتلاميذ قيم المجتمع والكفاءات والمواقف التي ترمز إلى الشروط الأولية والجوهرية التي تسمح لهؤلاء التلاميذ والطلاب بإنجاز أدوارهم المستقبلية. وهي في الوقت نفسه تعمل على توزيع القوى البشرية في مجال بنية الأدوار الاجتماعية، وبالتالي فإن عمليتي التنشئة الاجتماعية والاصطفاء الاجتماعي تبدآن من المرحلة الابتدائية، ومن ثم يأتي دور المدرسة الثانوية في إكمال الدور وتوزيع الشباب وفقاً لأدائهم المدرسي في مجال الفروع العلمية الدراسية المختلفة والحياة العلمية، حيث يترتب على قسم من التلاميذ في هذه المرحلة وتحت تأثير الاصطفاء المدرسي أن ينوعوا في اختصاصاتهم ودراساتهم بينما يترتب على بعضهم الآخر أن يندمج في إطار الحياة المهنية في داخل المجتمع، وتحليل بارسونز يكاد يكون شاملاً إلا أنه أهمل أهمية الأصل الاجتماعي وقدرته على تحديد مستويات النجاح المدرسي، كما لم يتطرق إلى دور الطبقات الاجتماعية في تحديد القيم الاجتماعية العامة.

❖ النظرية النقدية: المدرسة ومعاودة إنتاج العلاقات الاجتماعية:

يعلن كل من بيير بورديو Bourdieu pirerre (1930-2002) وجان كلود باسرون في- jeanc claude peasse-ron كتابيهما الورثة Les Hévitiers وإعادة الإنتاج أن المدرسة تعمل على إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية الطبقية، فهي تعيد إنتاج اللامساواة في التوزيع الرأسمالي الثقافي بين الطبقات الاجتماعية. فالاصطفاء يجري تحت تأثير القيم والمعايير التي تحددها الطبقة السائدة في المجتمع، ومع أن هذه المعايير اعتباطية إلا أنها مشروعة وشرعية بالفعل التربوي، وهذه الوظيفة الإيديولوجية الجوهرية - بناء مشروعية النظام الاجتماعي القائم - تكون أكثر فعالية كلما عملت المدرسة على أن يؤمن هؤلاء الذين يخضعون (لعنفها الرمزي) بشرعية عملها ووظيفتها(١٧).

ويجد هذا التصور صداه عند بودلو C. BAUDELOT وإستابليه R. ESTAB-LET(١٨) فالمدرسة ليست واحدة وليست موحدة فهي تنقسم إلى شبكتين: تضم الأولى أبناء الطبقات البرجوازية (التعليم الثانوي والجامعي) بينما تضم الثانية أبناء الطبقات الشعبية (المدارس المهنية)، وبالتالي فإن توزيع التلاميذ يبدأ من المرحلة الابتدائية حيث تعتمد لغة الطبقة البرجوازية اللغة السائدة في المدرسة، وبالتالي حيث يكون تعلم القراءة والكتابة لصالح أبناء الطبقة البرجوازية. وهنا يبين

الكاتبان أن الإيديولوجية البرجوازية توجه بطريقتين: إحداهما من أجل عمال المستقبل وهي تعتمد في هذا المستوى مفاهيم بسيطة في مجال الأخلاق. أما الأخرى فهي من أجل النخبة وتقوم على أساس السيطرة على الفكر.

تتضمن نظرية إعادة الإنتاج جانبًا كبيرًا من الحقيقة، وإنه لمن المعروف أن العملية التربوية هي أداة المجتمع التي يعتمدها في تحقيق استمراريته، ولكن الآثار التربوية الحقيقية لا تكون دائمًا كما تريدها الطبقة السائدة، فهناك شريحة من المعلمين والمتعلمين تستطيع أن تنفلت من إسار التطبيع الإيديولوجي السائد وتعمل على بناء ما يسمى بالإيديولوجية المضادة، فالاتفاق لا يكون كليا دائما، وهذا ينطبق على مسألة إعادة الإنتاج الرمزي والتقسيم الاجتماعي من خلال المدرسة والحياة. فهناك دائمًا تناقضات بين المدارس الخاصة والعامة، بين التربية الرسمية والتربية غير الرسمية، بين التربية التي تعتمدها العائلة وهذه التي تبثها وسائل الإعلام. فالنظريات السابقة تبين أن المدرسة تسهم في إنتاج جماعات جديدة وقيم جديدة فعلى سبيل المثال في القرن التاسع عشر، وفي أوروبة تحديدًا كان يتشكل الوعي الطبقي للطبقة العاملة في إطار المدرسة.

وفي هذا المجال يشار إلى أحد البحوث الحديثة التي قامت بدراسة الأطروحات الخاصة بالأجهزة الإيديولوجية للدولة في مجال المدرسة، وقد انطلقت هذه الدراسة على أسس المنهجية التاريخية، لقد درست كلود لوليفر Claud Leliver تطور وظيفة التعليم ما بعد الابتدائي في إحدى المقاطعات الأمريكية في الفترة الواقعة ما بين عامي ١٨٥٠ و ١٩١٤، وكانت المنطقة التي تم اختيارها La Somme من أكثر المناطق تقدمًا في المستوى المدرسي، وتم اختيار هذه الفترة الزمنية لأهمية هذه المرحلة في إطار أحداث العلمانية التي شهدتها أوروبة في هذه المرحلة. **لقد بينت هذه الدراسة أن المؤسسات المدرسية كانت تشكل مجالاً حيويًا للصراع الإيديولوجي والسياسي، ومع ذلك فإن حقيقة هذه المؤسسات لا يمكن أن تختزل إلى مجرد الأبعاد السياسية والإيديولوجيا.** وكذلك بينت الدراسة أن تطور هذه المؤسسات وولادتها ارتبطا بالبنى والظروف التقنية والاقتصادية ومع ذلك لا توجد قطيعة نهائية بين النشاطات السياسية والإيديولوجية والاقتصادية. فالسيطرة تمارس من قبل الطبقة السائدة والدولة في مجال الدراسة بصورة آلية. وفي هذا المجال عمل كل من باولس Boueles وجنتس Gintis (المدرسة في أمريكا الرأسمالية Schoolin capi-)

talist Amrica 1976 على دراسة المدرسة في قلب المجتمع الرأسمالي وتبين لهما بالنتيجة أن التربية تؤدي دورين متكاملين، فهي تمكن الأفراد من الحصول على الكفاءة والقدرات الخاصة، وعلى رفع مستوى الإنتاجية عند العمال، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهي تبرز اللامساواة بواسطة أوالية التعزيز المستخدمة، والتي تمارس على المتعلمين داخل المدرسة. **وهي في هذا السياق تعزز عملية توزيع الأدوار الاجتماعية وتبررها اجتماعيًا وسيكولوجيًا. ويبين الباحثان أن وظيفة المدرسة لا تقف عند حدود إعداد التلاميذ مهنيًا بل تسعى إلى تكوين وعي سياسي متطور عند الأباء والمعلمين والطلاب**، وقد أسهمت الجامعة في بناء حركة قوية راديكالية ونقدية في المجتمع الرأسمالي.

فالتعليم والتربية يتحركان على عجلات قوى متناقضة، وهذه القوى تلعب دورًا بالغ الأهمية في الحياة الاجتماعية والسياسية. **فهناك عدد كبير من المشكلات المدرسية التي تنبع من خارج المدرسة وليس من داخلها، وهذا بدوره يعود إلى وظيفة الاقتصاد الرأسمالي عينه وآليات فعله.** ويمكن تفسير الإصلاحات الجوهرية في التربية من خلال نضال الطبقات، وأغلبها جاء ليعزز البنى الاجتماعية القائمة وتأكيد مصالح الفئات الاجتماعية التي توجد في أعلى السلم الاجتماعي.

وباختصار يركز المنظرون الاجتماعيون على أهمية البعد الاجتماعي وأولويته في بناء نظرياتهم التربوية. فالتربية في هذا المستوى تتجلى بأبعادها الاجتماعية، فهي قضية اجتماعية ويترتب عليها أن تلعب دورًا جوهريًا في صيرورة الحياة الاجتماعية والثقافية. فالتربية هي نتاج للتفاعل الاجتماعي وهي في النهاية تجسيد لطابع الحياة الاجتماعية وهي في الوقت الذي تستمد فيه وجودها من نسغ الحياة الاجتماعية فإنها تنتج وتعيد إنتاج هذه الحياة الاجتماعية بصورة مستمرة. ومن هذا المنطق فإن عددًا من المربين والنظريات التربوية تؤكد على أهمية إعداد الإنسان للحياة الاجتماعية.

وترى هذه النظريات أن المبدأ الأساسي للتربية يجب أن يكون في خدمة حل المشكلات الاجتماعية والثقافية والبيئة التي تحيط بالأفراد. **فالتربية معنية وبالدرجة الأولى بإعداد التلاميذ والطلاب لإيجاد حلول للمشكلات التي تواجههم**، وهنا يدرس الباحثون مسألة التعاون الاجتماعي والثقافي بين الأفراد، وتأثير الوراثة الاجتماعية والثقافية واختلاف عوامل التعاون واللامساواة والتمييز مثل مسألة التحية ومسائل الوسط، والتأثير السلبي للتكنولوجيا والتصنيع وانحطاط الحياة على سطح الكرة الأرضية.

❖ **الموضوعات المركزية للاتجاه الاجتماعي في التربية:**

يتضمن استعراضنا السابق لآراء كبار المفكرين التربويين في مجال علم الاجتماع عرضاً لأهم الموضوعات والأفكار التي يعالجها الاتجاه الاجتماعي في التربية. ويمكن لنا أن نسرد بعض الموضوعات المركزية لأهم القضايا التي تقع في حقل اجتماعيات التربية منها:

- ديمقراطية التعليم
- التنشئة الاجتماعية وعواملها.
- تأثير الوراثة والبيئة في الذكاء.
- اللغة والطبقة الاجتماعية.

❖ **الديمقراطية التربوية بين مسؤولية المدرسة ومسؤولية المجتمع:**

فرضت مسألة الديمقراطية التربوية نفسها بين القضايا المركزية الساخنة في ميدان الحياة السياسية والاجتماعية للمجتمعات المعاصرة. ويكفي لإدراك أهمية هذه القضية أن نشير إلى ما شهدته المرحلة التاريخية المعاصرة من التمردات الطلابية التي اندلعت في الستينيات (١٩٦٨) وفي التسعينيات (١٩٨٦) في مختلف أنحاء العالم ولا سيما في باريس ولندن وروما وبكين وذلك من أجل تحقيق ديمقراطية التعليم في مجال الدراسات العليا والجامعية. وقد ترافق البعد السياسي للحركة الديمقراطية الطلابية مع نمو اتجاهات علمية واسعة، تمثلت في الأبحاث الاجتماعية، التي أخذت على عاتقها مهمة دراسة وتحليل واقع مسألة الديمقراطية التربوية كقضية اجتماعية بالغة الحساسية والدقة.

ويمكن تعريف الديمقراطية التربوية بأنها الوضعية التي تتجسد في التوزيع العادل للخيرات التربوية بين أفراد المجتمع. فديمقراطية التعليم لا تتحقق في توفير الفرص التربوية المتكافئة فحسب، وإنما في توفير الإمكانيات المتكافئة للتحصيل التربوي بين أفراد المجتمع وهذا هو جوهر الديمقراطية التربوية.

ويعرف غاستون ميالاريه Miliaret Gaston الديمقراطية التربوية بوصفها: «إمكانية متاحة، أمام الأطفال كافة، من أجل الحصول على تعليم متكافئ يتكيف مع استعداداتهم العقلية الخاصة، وذلك بشكل مستقل عن تأثير الشروط الاجتماعية الخارجية: كالوضع الاقتصادي والاجتماعي لعائلاتهم»[١٩].

❖ **خرافة الديمقراطية التربوية في المدرسة:**

ارتبط اسم المدرسة تاريخياً بالعدالة الاجتماعية، فالمدرسة في تصور الناس كانت وما زالت حتى اليوم مملكة العدالة والمساواة والحرية، فيها ومن خلالها

يستطيع الأطفال خوض معركة الحياة دون إكراه التمييز الاجتماعي والعنصري. فالفشل والنجاح والتفوق في السيرة المدرسية هي مسائل مرهونة بنشاط الأفراد ومواهبهم ومستويات ذكائهم كما يعتقد أغلب الناس.

وعلى خلاف هذا التصور التقليدي يبين أنصار التيار الاجتماعي خرافة هذا التصور الذي يقضي بوجود مدرسة ديمقراطية عادلة. لقد شكلت المدرسة، في النصف الثاني من القرن العشرين، دريئة تتناولها السهام من كل حدب وصوب، بوصفها المسؤول الوحيد عن كافة أشكال اللامساواة التربوية التي تظهر بين الأطفال والناشئة. وتلك هي أيضًا إحدى أخطر المغالطات التربوية. ويكاد يكون حال المدرسة وفقًا لهذه الرؤية كحال المتهم الذي يسهل وضعه في قفص الاتهام .

ففي عمله الشهير: معاودة الإنتاج La reproduction يرى بورديو Bourdieu أن بنية النظام المدرسي ووظيفته يعملان على ترجمة اللامساواة من مستواها الاجتماعي، بشكل مستمر ووفقًا لرموز متعددة، إلى اللامساواة في المستوى المدرسي»[٢٠]. وليس للمدرسة من مهمة «سوى تعزيز وتأكيد قيم الطبقة الاجتماعية السائدة والعمل على إعادة إنتاج العلاقات الطبقية القائمة ثم إعطائها طابع الشرعية في آن واحد[٢١].

ويعد المفكر الأمريكي إيفان ايليتش Ivan Illich من أبرز دعاة وممثلي ذلك الاتجاه. ينطلق إيليتش، وغيره من الداعين إلى إلغاء المؤسسات المدرسية في هجومهم على المدرسة، من الأطروحة التي تقول إن الثقافة التي تبثها المدرسة ثقافة شكلية لا صلة لها بالحياة الاجتماعية والواقع الاجتماعي الذي يعيشه أطفال المدارس. ويذهب إيليتش بعيدًا في تصوراته ليعلن من جديد أن «المجتمع الذي يخلو من المدرسة سيخلو من العقبات التي تقف في وجه أبناء الفئات الاجتماعية المهيضة (...) وأن الدعوة إلى مشروع تربوي متكافئ عادل ما هي إلا حماقة وهراء برجوازيين[٢٢]. ولا يقف المفكر الأمريكي إليتش عند حدود اتهام المدرسة بل يدعو إلى إلغائها لأنها أداة تسعى إلى تكريس التباين بين الناس واللامساواة بين الأطفال. وفي هذا السياق يقول إليتش: «إن المدرسة الواحدة من أجل الجميع مجرد وهم خالص»[٢٣].

ويعد كل من بودلو Baudelot وإستابليه Estabelet في كتابهما المشهور المدرسة الرأسمالية في فرنسا Lécole capitaliste en France من أبرز المتطرفين المعاصرين في التأكيد على الدور الطبقي للمدرسة. إذ **يعتقدان أن المدرسة في فرنسا ليست سوى آلة برجوازية في خدمة الطبقة البرجوازية الفرنسية،**

وذلك لأن وظيفتها تكمن في دفع أطفال العمال إلى الإخفاق المدرسي، وإلى مواقعهم الاجتماعية المحددة لضمان عملية استغلالهم وتكريسها. **وأن المدرسة الرأسمالية تعمل على ترجمة التباين الاجتماعي القائم بين الأفراد في المجتمع إلى تباين مدرسي** يتجلى في المستويات المختلفة للنتائج المدرسية. وفي المحصلة، يرى الكاتبان أن المدرسة تعمل على **إعادة إنتاج علاقة الإنتاج الرأسمالية وتعزيزها**[٢٤].

فالمدرسة، كما تبين الدراسات الجارية **لاتمثل، في أي حال** من الأحوال ذلك المكان الذي تتحقق فيه الديمقراطية التربوية، وذلك بحكم بنيتها الطبقية ووظائفها الإيديولوجية. وإذا كانت المدرسة تخضع **الأطفال حقًا** لمعايير واحدة وقوانين واحدة فإن الأطفال من حيث المبدأ يتباينون في قدراتهم الأولية، أي قبل الدخول إلى معترك الحياة المدرسية، على خوض التجربة المدرسية والنجاح فيها.

لقد بدأت سهام النقد توجه إلى المدرسة من كل حدب وصوب بوصفها جهازًا إيديولوجيًا يسعى إلى تكريس التفاوت بين التلاميذ وفقًا لمعايير الانتماء الاجتماعي والطبقي السائد في المجتمع. فالمدرسة على حد تعبير بورديو Bourdieu «**تترجم اللامساواة الاجتماعية** إلى صيغتها المدرسية عبر صيرورة من العمليات والأواليات المختلفة»[٢٥]. وهي في عرف بودلو Boudelot أداة في خدمة البرجوازية تعمل على دفع أطفال العمال إلى الإخفاق واتخاذ مواقعهم في مراكز الاستغلال الاجتماعي، وهي بالإضافة إلى ذلك كله تسهم في معاودة إنتاج العلاقات البرجوازية القائمة[٢٦].

وتشير الدراسات الجارية في ميدان **اللامساواة المدرسية** إلى تدخل منظومة من العوامل الاقتصادية **والثقافية والاجتماعية** في موازنة تحقيق العدالة التربوية، ومن أهم النتائج التي تطرحها هذه الدراسات يمكن أن نسجل المحاور التالية:

١- غالبًا ما يكون النجاح والتفوق المدرسيان من نصيب أبناء الفئات الاجتماعية الميسورة. وعلى خلاف ذلك، غالبًا، مايكون التسرب والإخفاق في المدرسة من نصيب أبناء الفئات الاجتماعية الفقيرة.

٢- يلعب مستوى دخل الأب وثقافته دورًا كبيرًا في تحديد مستوى نجاح التلاميذ في المدرسة.

٣- يلعب الأصل الاجتماعي للأب دورًا متزايدًا في كافة عمليات ومراحل التحصيل المدرسي.

٤- تمارس مجموعة من المتغيرات

الاجتماعية دورًا كبيرًا على مستوى تحصيل الأطفال مثل: حجم الأسرة، ودرجة تماسكها، ومستوى لغة الأسرة وطابعها، ومكان السكن الخ..

والسؤال المركزي الذي يطرح نفسه باستمرار هو: هل تستطيع المدرسة أن تحقق الديمقراطية التربوية؟ وإلى أي حد يمكن لها أن تنجز ذلك؟

دور المجتمع في تحقيق الديمقراطية التربوية:

وإلى جانب الاتجاه النقدي الذي يرى بأن المدرسة مؤسسة منتجة للتمييز وغير قادرة على تحقيق الديمقراطية التربويةيوجد اتجاه أكثر اتساعًا وشمولاً يرى بأن المدرسة ليست مسؤولة عن غياب الديمقراطية لأن هذه المسؤولية محكومة بالحتمية الاجتماعية. فالمجتمع ببنيته في تحديد طبيعة الصلة بين الظاهرة التربوية والظاهرة الاجتماعية، له أثر كبير في ولادة اتجاه فكري آخر يرى أن «المدرسة ليست مسؤولة عن اللامساواة الاجتماعية والتربوية وهي غير قادرة على التأثير في هذه المسألة أو تغييرها»[٢٧]. وفي سياق ذلك الاتجاه الفكري يرى كريستوفير جينكيس Christopher Jenkis أن قدرة المدرسة على المساهمة في تحقيق المساواة مرهون إلى حد كبير بتغير عميق في البنى الاقتصادية والسياسية القائمة.

وتجد آراء كريستوفير تعزيزًا لها في فلسفة المفكر الفرنسي جورج سنيدر Snyders Georqe الذي يرى «أن اللامساواة الاجتماعية مصدر لكافة أشكال اللامساواة التربوية والمدرسية»[٢٨]. وهو ينطلق في مقولته هذه من الأطروحة الماركسية المعروفة التي ترى «**أن المدرسة في مجتمع طبقي لن تكون ولا يمكن أن تكون إلا مدرسة طبقية**»[٢٩].

ويميل سنيدر إلى الاعتقاد باستحالة وجود المدرسة اللاسياسية التي لا ترتبط بمصالح طبقة اجتماعية والتي تكرس لخدمة جميع الفئات الاجتماعية دون استثناء، والتي تسعى إلى تحقيق مبدأ الازدهار والتكامل في شخص الأطفال دون تمييز، هذه المدرسة **ليست في نهاية الأمر سوى أكذوبة برجوازية هدفها خداع الجماهير**»[٣٠].

ونجد صدى مثل هذه المقولة عند هيتان رايمون Raymon Huitin في كتابه «فرص للجميع Des chances pour tous» حيث يميل إلى الدقة الأمبيريقية في تحليل العلاقة بين وظيفة المدرسة الاصطفائية والبنية الطبقية للمجتمع. وفي معرض ذلك يشير هيتان إلى أن وظيفة المدرسة الاصطفائية تفرض على المؤسسة المدرسية وفقًا لمعايير الطبقة السائدة في المجتمع «وهي بذلك تستبعد

الأطفال الذين يخفقون في سيرتهم المدرسية وتعزز مسيرة هؤلاء الذين يسجلون سيرة مدرسية ناجحة، وذلك كله وفقاً لمعايير اجتماعية محددة بشكل مسبق»[31].

لقد كان لذلك التباين، في وجهات النظر حول دور كل من المدرسة والمجتمع في تكريس اللامساواة الاجتماعية والتربوية، أن يغني المضمون العلمي لجدل العلاقة بين التربية والحياة الاجتماعية على مستوى البنية والوظيفة. وبعبارة أخرى تكمن القيمة العلمية لتباين هذه الاتجاهات الفكرية في إعطاء صورة كلية متكاملة لطبيعة العلاقة بين النسق التربوي في مختلف مؤسساته التربوية وإطار الحياة الاجتماعية في جوانبها السياسية والاقتصادية المتعددة. ويعود هذا التعارض بين الاتجاهات الفكرية إلى نوع من الغنى في مناهج البحث المستخدمة وإلى نوع من تباين الحالات المدروسة، أو إلى نوع من التناقض في الخلفيات الثقافية الإيديولوجية للباحثين والمفكرين. ورغم ذلك كله نستطيع أن نلاحظ سمات من التجانس والوحدة في إطار ذلك التنوع الفكري الكبير، وهنا تكمن الأهمية العلمية للجدل الدائر حول مسألة اللامساواة الاجتماعية.

وحين يتسنى لنا أن ننطلق من إطار الوحدة والتجانس بين هذه الاتجاهات، يمكن لنا أن نحدد بعض المحاور المشتركة لذلك التنوع الفكري. وفي هذا السياق يبدو لنا ضرورياً أن نبرز بعض النقاط المشتركة التي تمثل حصادنا الفكري لطبيعة العلاقة بين المدرسة والمجتمع:

- المدرسة لاتمثل عالماً منفصلاً عن الحياة الاجتماعية، وهي في أحوالها جميعها مؤسسة اجتماعية تخضع لجدل العلاقات القائمة بين المؤسسات الاجتماعية.

- وإذا كانت وظيفة وبنية المؤسسة المدرسية، مرهونة بالشروط الاجتماعية القائمة، فإن ذلك لايتعارض مع هامش من الاستقلال النسبي الذي تتمتع به هذه المؤسسة التربوية، ويبقى مثل ذلك مرهوناً بمستوى وعي العاملين في الحقل التربوي وطبيعة انتماءاتهم الاجتماعية وخلفياتهم الثقافية.

- هذا ويمكن للمدرسة أن تلعب أدواراً متعددة ومتباينة، فهي قادرة على تكريس اللامساواة الاجتماعية التربوية كما يمكن لها أن تسهم في تقليص اللامساواة الاجتماعية والحد منها وذلك مرهون بجملة من الظروف الاجتماعية والسياسية القائمة.

التنشئة الاجتماعية Socializa-tion.

ينظر روّاد الفكر الاجتماعي إلى التربية بوصفها عملية تنشئة اجتماعية. فالتربية هي التنشئة الاجتماعية تأكيداً منهم على أن التربية محكومة بغاياتها الاجتماعية، وهي بالتالي نتاج لفعاليات اجتماعية تحددها عوامل ومتغيرات اجتماعية متنوعة. ومن هذه الزاوية نجد انتشاراً واسعاً لمفهوم التنشئة الاجتماعية Social-ization على حساب مفهوم التربية Ed-ucation بطابعه التقليدي. وتجسد هذه الرؤية أهمية البعد الاجتماعي في عملية التربية. فالتربية نتاج لتأثير مجموعة من المؤسسات الاجتماعية مثل: الأسرة، المدرسة، وسائل الإعلام، أماكن العبادة، الدولة، جماعة الأقران، الإيديولوجية. وتتضمن كل مؤسسة من المؤسسات المشار إليها عدداً من العوامل الاجتماعية التي ترسم حدود ومضامين عملية التنشئة الاجتماعية. ففي داخل الأسرة توجد عوامل متعددة تمارس تأثيرها في التربية مثل: ثقافة الوالدين ومستوى تعليمهم، المستوى الاقتصادي للأسرة، عدد أفراد الأسرة، عدد الغرف في المنزل، مكان السكن، الثقافة الفرعية السائدة في الوسط الأسري، المضامين العقائدية للأبوين... الخ. وباختصار تتحدد عملية التنشئة الاجتماعية بعواملها الاجتماعية وبغاياتها الاجتماعية. فكل مجتمع يحدد لنفسه الغايات التربوية التي يسعى إلى تحقيقها ويوفر المرتكزات الأساسية لعملية التنشئة الاجتماعية التي يسعى إليها.

يعد مفهوم التنشئة الاجتماعية So-cialization من المفاهيم المركزية في النظرية الاجتماعية للتربية. ويعرف غي روشيه Guy Rocher التنشئة الاجتماعية «بأنها منظومة الأواليات التي تمكن الفرد، على مدى حياته، من تعلم واستبطان القيم الاجتماعية الثقافية السائدة في وسطه الاجتماعي»[٣٢]. وتعرّفها مادلين كراويتس Madeline Crawitzy بأنها «العملية التي تتيح للأفراد استبطان ثقافة مجتمعهم وتمثلها عبر سلسلة من الفعاليات التربوية التي تمارسها مؤسسات التنشئة الاجتماعية كالأسرة والمدرسة والوسط الاجتماعي»[٣٣].

ويمكن استعراض عدة اتجاهات نظرية حول ديناميات التنشئة الاجتماعية وأهمها نظرية دوركهايم ونظرية فرويد.

نظرية دوركهايم:

يعدّ دوركهايم أوّل من استخدم مفهوم التنشئة الاجتماعية Socialisation بمعناه التربوي[٣٤]، وأوّل من عمل على صوغ الملامح العلمية لنظرية التنشئة الاجتماعية، يقول دوركهايم بصدد تعريفه

لغاية التربية: **إن الإنسان الذي تريد التربية أن تحققه فينا ليس هو الإنسان على غرار ما أودعته الطبيعة بل الإنسان على غرار مايريده المجتمع**[٣٥]. فالتربية هي «التأثير الذي تمارسه الأجيال الراشدة في الأجيال التي لم ترشد بعد وتكمن وظيفتها في إزاحة الجانب البيولوجي من نفسية الطفل لصالح نماذج من السلوك الاجتماعي المنظم[٣٦].

١- فالتنشئة هي العملية التي يتم فيها ومن خلالها دمج ثقافة المجتمع في الفرد ودمج الفرد في ثقافة المجتمع وهي وفقًا لهذا المعنى العملية الجدلية التي تربط بين الفرد وبين ثقافة المجتمع.

٢- هي إزاحة الجانب البيولوجي في الإنسان لصالح الجانب الاجتماعي أو الانتقال بالإنسان من حالته البيولوجية إلى حالته الاجتماعية. وهي الوضعية التي يتم عبرها انتقال الكائن الإنساني من حالته اللاجتماعية «البيولوجية» إلى حالته الاجتماعية الثقافية، وذلك بموجب نسق من الأفكار والعادات والقيم والتقاليد التي يستبطنها الأفراد في إطار عدد من المؤسسات الاجتماعية.

فالحقيقة الاجتماعية عند دوركهايم نسق منظم من «التصورات والمشاعر والأفكار الجمعية تنفذ إلى ضمائر الناس ولكنها مع ذلك تبقى خارجة عنهم ومستقلة»[٣٧]، وبالتالي فإن التنشئة هي العملية التي يباشرها الضمير الجمعي على عقول الأفراد وضمائرهم. وبهذا المعنى فإن التربية هي «العمل الذي تمارسه الأجيال الراشدة على التي لم ترشد بعد وذلك من أجل الحياة الاجتماعية»[٣٨]، وفي معرض آخر يقول دوركهايم «إن الإنسان الذي يتوجب على التربية أن تحققه فينا ليس الإنسان على غرار ما حددته الطبيعة بل الإنسان على نحو مايريده المجتمع. والتربية هي قبل كل شيء الوسيلة التي يعتمدها المجتمع في تجديد شروط حياته[٣٩].

نظرية فرويد freud, Siqmund (1856-1939)

شكلت نظرية فرويد محورًا أساسيًا من محاور نظرية التنشئة **الاجتماعية ويجد** ذلك في مقولة فرويد عن التقمص Identification والتي شرحها في كتابه «علم النفس الاجتماعي وتحليل الأنا» ويعرف التقمص بأنه عملية نفسية يتمثل فيها الفرد مظهرًا من مظاهر الآخر أو خاصة من خواصه أو صفة من صفاته[٤٠]. وتتيح عملية التقمص للفرد أن يتمثل أدوارًا اجتماعية جديدة وأن يستبطن مفاهيم وتصورات وقيم المجتمع الذي يعيش فيه، وأن يتمثل أدوارًا اجتماعية عبر سلسلة من العلاقات التي يقيمها الفرد مع الأشخاص الذين يحيطون به، ويشكلون موضوع

تقمصه أو نماذج لسلوكه. وتبرز أواليات التنشئة الاجتماعية عند فرويد في نظريته حول مكونات الشخصية وفي جدل العلاقات القائمة بين هذه المكونات تبرز أهمية العلاقة بين الجانب البيولوجي والجانب الاجتماعي: فالهو Le ça ينطوي على الحالة الفطرية الأولية عند الكائن، بينما يشكل الأنا الأعلى Le Sur Moi الجانب الاجتماعي الثقافي في شخص الفرد، ويرمز إلى القيم والعادات والتقاليد الجمعية السائدة في المجتمع. وبالتالي فإن التفاعل الذي يتم بين الأنا الأعلى والهو عبر تدخل الأنا يمثل الجانب الأساسي في عملية التنشئة الاجتماعية. وعن طريق تفاعل بين عضوية الكائن وثقافة المجتمع يستطيع الفرد أن يتكون اجتماعيًا وأن يحظى بعضوية الجماعة. ونلاحظ في هذا الجانب تقاربًا كبيرًا بين نظرية فرويد ونظرية دوركهايم في العلاقة بين البيولوجي والاجتماعي، بين العقل الجماعي الذي يشكل شخصية الفرد عند دوركهايم وبين مقولة الأنا الأعلى الذي يمثل الجانب الاجتماعي في شخصية الفرد عند فرويد، حيث يكمن التباين الأساسي بين النظريتين حول أهمية المصدر في عملية التنشئة. ففي الوقت الذي يركز فيه دوركهايم على الجانب الاجتماعي الخارجي في تكوين وإعداد الفرد لحياة الجماعة الذي يتمثل في «الضمير الجماعي» الذي يمارس إكراهًا على ضمائر الافراد فإن عملية التنشئة تتم في نظرية فرويد وفق أواليات داخلية نفسية ماثلة في جدول العلاقة بين الفردي والاجتماعي. أو في «جدول إجراءات تكون الأنا الأعلى الذي يتشكل تحت تأثير نموذج ثقافي يطرح نفسه على الوعي الابتدائي (الأولي) ويشكله»[41].

أساليب التنشئة الاجتماعية والثقافية:

تتباين أساليب التنشئة الاجتماعية من مجتمع لآخر وتتغير من ثقافة لأخرى. حيث يقوم كل مجتمع بتحديد أنماط وأشكال التنشئة الاجتماعية التي تلبي حاجاته الثقافية.

إن «ماينقل خلال عملية التنشئة الاجتماعية يرتبط عمليًا بأساليب نقله وهذا يعكس أساليب السلطة في المجتمع وفي مؤسساته»[42]. وهذا يعني أن أساليب التنشئة الاجتماعية مرهونة بنوع السلطة المستخدمة في تربية الأطفال، بعض المجتمعات تعتمد على أساليب العقاب والتسلط والتخويف وهذا من شأنه التأثير على« مضمون التنشئة الاجتماعية وعلى شخصية الأفراد الذين يخضعون لأسلوب الشدة في تنشئتهم الاجتماعية.

لقد بينت الأبحاث الأنثروبولوجية حول التنشئة الاجتماعية عند بعض قبائل

الميلانيزيا في جنوب شرق آسيا أن التنشئة الاجتماعية التي تقوم على أسلوب التسامح تؤدي إلى إيجاد شخصيات لاتعرف العدوان؛ وكشفت الدراسة التاريخية التي أجرتها مارجيت ميد M.Mead. أن المثل الأعلى للرجال في قبيلة «أرابش» في غينية الجديدة هو الوداعة والمسالمة والرقة كالنساء تمامًا، وذلك خلاف الحال في قبيلة «موندوجومر» حيث إن المثل الأعلى للرجولة هو الخشونة والفظاظة والعدوانية. ولاحظت الباحثة أيضًا أن الرجل في قبيلة «تشامبولي» مثال للوداعة والرقة وأنه يقوم بالأعمال اللينة كالحفر والرقص في حين تقوم المرأة بالأعمال الخشنة مثل صيد السمك ونسج الشباك وهي العنصر الذي يسود ويهيمن في مجتمع أبوي[٤٣].

وأدت النتائج التي توصلت إليها ميد في دراستها هذه أن التباين الاجتماعي بين القبائل المتجاورة يعود إلى تباين أساليب التنشئة الاجتماعية في كل من القبائل الثلاثة المدروسة، ويضاف إلى ذلك أن هذه الدراسة أدت إلى تغير وجهات نظر علماء النفس فيما يخص مرحلة المراهقة ففي مجتمع «سامو» لا وجود لهذه المرحلة بصراعاتها واضطراباتها وهذا يعني أن الاضطرابات النفسية ليست حالة لازمة لمرحلة المراهقة وإنما نتاج لأساليب التنشئة الاجتماعية ومضامينها. كجماعات الأرابش Arapech تنظر إلى الطفل على أنه خير في ذاته وهو إذ ذاك يجب أن يحظى بالرعاية والحب والحنان والحرية وهذا من شأنه أن يزيل كافة أشكال الصراعات التي يعيشها الطفل[٤٤].

وفي هذا السياق يقول سلفادور جيني «عندما يكون هناك تباين بين مجتمع وآخر في مستوى تسلطه وتسامحه أو في مناحي نظرته الفلسفية أو الجمالية فإن ذلك يعود إلى أنماط التنشئة الاجتماعية السائدة فيه وبالتالي فإن عملية التنشئة الاجتماعية مرهونة في شكلها أو مضمونها بشروط الحياة الاقتصادية والاجتماعية والتار يخية للمجتمع[٤٥].

وتختلف عملية التنشئة الاجتماعية من حيث بساطتها وتعقيدها من مجتمع إلى آخر، فلكل نموه التاريخي وأنماط الثقافة ومشكلاتها القيمية ومطالبه وحاجاته «وتكون التنشئة الاجتماعية بسيطة في المجتمعات البسيطة وتقوم على التقليد والتلقين أكثر من قيامها على التمييز والتفكير، أما في المجتمعات المعقدة فإن هذه العملية تتعدد في صورها وفي الوسائط التي تقوم بها وترتكز على حق التفكير وحسن الاختيار»[٤٦].

البعد البيولوجي والعرقي لمفهوم الذكاء:

شكل حقل الاستعدادات العقلية مجالاً

حيويًا وحقلاً مميزًا للصراع الفكري بين مختلف الاتجاهات التربوية والتيارات الفكرية والفلسفية. وشكل هذا المجال مرتعًا للتوجهات الإيديولوجية التي شوهت الحقائق التي تتصل بمفهوم الذكاء والقدرات العقلية على امتداد المراحل التاريخية، حيث ساد الاعتقاد بأنَّ الذكاء هو هبة سماوية أو طبيعية تمنح لبعض الأفراد دون غيرهم وتخولهم حق الهيمنة والسيادة والسطوة والحظوة في المجتمع. **وموطن الخلل في مختلف النظريات التي سادت في هذا الميدان أنها تجاهلت إلى حد كبير وزن العوامل والمتغيرات الاجتماعية في تفسير الذكاء والقدرات العقلية والمواهب الإنسانية. ومن هذه الزاوية حاول المفكرون الاجتماعيون تأكيد الطابع الاجتماعي للذكاء ودور العوامل التربوية والاجتماعية في تحديد طابع وسمات القدرات العقلية عند الأفراد**. ومن أجل تقديم صورة موضوعية لهذه المسألة يمكن أن نقدم صورة مختصرة لأهم الاتجاهات الفكرية في هذا الميدان. ولايمكن لنا في هذا المجال أن نتجاهل أهمية النظرية العرقية إلى الذكاء الإنساني التي تعمل على تفسير التباين الاجتماعي والثقافي القائم بين الناس على أساس عرقي. فالتباين في الاستعدادات العقلية، كما يذهب روّاد هذه النظرية، أمر اقتضته الفطرة الإنسانية وأملته قانونية الوراثة البشرية وتأسيسًا على ذلك فإنهم يرجعون التناقضات الاجتماعية القائمة بين الناس إلى التباين الحاصل في استعداداتهم العقلية والذهنية.

ويذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى **تفسير نشوء الحضارات وتكونها وفقًا لمعايير عرقية ووراثية**، وهذا مايذهب إليه أرتور دو غوبينو Artur de Gobineau 1816-1882 في كتابه: بحث في تفاوت العروق البشرية Essai sur Linegalite des races humaines. وإذا كان غوبينو يعتقد بأن «**أكثر العروق عاجزة عن بلوغ الحضارة إلى الأبد (...) وأن الشعوب التي لم تنجب حضارة، هي عقيمة في تكوينها العرقي**»[47]؛ فإن فرنسيس غالتون Francis galton (1822-1911) **يبالغ في تطرفه العرقي، إذ لايرى في البيئة الصالحة مايجعل من الإنسان عبقريًا، أو مايحول دون ظهور العبقرية، فالنبوغ بالنسبة له خاصة وراثية فحسب**. ويعد اليوم كل من: عالم النفس الإنكليزي هانز أيزيك، والعالم الأمريكي أرثر جينسين Ginsin من أبرز ممثلي الاتجاه الوراثي في تباين الذكاء.

ويتشدد اليوم أنصار الاتجاه البيولوجي في ربط القدرة على التحصيل المدرسي بمعايير بيولوجية خالصة إذ يعلن روشلان

Rechlin في كتابه التربية عام 2000، أن الاختلافات الفردية في مستويات الذكاء تعود بشكل أكيد إلى العوامل الوراثية التي يبرز تأثيرها بشكل خاص في قابلية التعليم عند الأفراد[٤٨]. ويبلغ هذا التطرف أوجه عند لارما Larmat الذي كتب يقول «إن **التركة البيولوجية للإنسان تلعب دوراً يتراوح بين نسبة الثلث والثلثين في قدرة الإنسان على التحصيل العقلي**»[٤٩].

البعد الاجتماعي للتباين في الاستعدادات العقلية:

وعلى خلاف الرؤية الفردية البيولوجية لمفهوم الذكاء يرى أنصار الاتجاه الاجتماعي أن الذكاء والقدرات العقلية تعود إلى العوامل الاجتماعية التي تحيط بالأفراد. وينضوي تحت لواء الاتجاه الاجتماعي في تفسير القدرات العقلية بين الأفراد عدد كبير من الاتجاهات والمدارس والمفكرين، ويكفي أن نذكر باختصار شديد هؤلاء الذين ينتمون إلى المدرسة السلوكية في التربية، حيث يُعدّ العالم الفيزيولوجي السوفييتي إيفان بافلوف (1849-1936) Ivan pavlov من أبرز روّاد وممثلي الاتجاه الذي يعطي البيئة دوراً حاسماً في التعليم، وفي إظهار الفروق الفردية على المستوى النفسي والعقلي. ولابد من الإشارة في هذا السياق إلى العالم البيولوجي السوفيتي ليسنكو صاحب نظرية وراثة الصفات المكتسبة، الذي أشار في بيان أعده عام ١٩٤٨ إلى القول بإمكانية انتقال الصفات المكتسبة بيئيّاً عن طريق الوراثة، وبأهمية تأثير الوسط، ليس في مستوى الفروق الفردية فحسب، وإنما في التكوين الوراثي للأفراد.

وفي أمريكة يبرز عالم التربية الكبير ثورنديك Edward Thorndik صاحب نظرية الارتباط، وصاحب التأثير الكبير على كل من بافلوف، وواطسون، والذي يعد بحق من أكثر هؤلاء الرواد شهرة اليوم، في التركيز على الدور الحاسم للبيئة في عملية التحصيل العلمي والتربوي وفي إعداد الشخصية، فالمحيط هو الصائغ الأول للسلوك، وحين تتاح إمكانية ضبط دقيق للوسط الذي يعيش فيه الطفل يمكن صياغة الشخصية التي نريدها له. وتجدر الإشارة أيضاً في هذا السياق إلى رواد المدرسة السلوكية، ولاسيما واطسن Watson، الذي أكد على الأهمية الحاسمة للوسط في تكوين الإنسان وعقله أيضاً، ويتبدى هذا التطرف في مقولته المشهورة: أعطني اثني عشر طفلاً أصحاء الأجسام وأنا سأصنع منهم ماشئت الطبيب والمهندس والمحامي واللص. وأخيراً يمكن القول بأن سكنر Skiner استطاع أن يبلور الاتجاهات السلوكية في طابعها العلمي ولاسيما في كتابه تكنولوجيا السلوك الإنساني الذي يعتقد فيه أن عقل

الإنسان وسلوكه ووجدانه مادة قابلة للتصنيع والبرمجة.

جدل العلاقة بين الوسط الاجتماعي والوسط البيولوجي.

تبين مختلف الأبحاث الجارية في علم النفس بأن الذكاء يتوزع بين الناس وفقًا للمنحى الطبيعي (منحى لوغوس) حيث يكون ذكاء أغلب الناس حول متوسط الذكاء العام. وهذا يعني أن اختلاف الناس في مستويات ذكائهم لايمكنه أن يفسر لنا اختلاف الناس في وضعياتهم الاجتماعية.

ويعود التطرف الكبير، الذي لاحظناه بين أنصار البيئة، وأنصار التركة الوراثية، في تفسير التباين العقلي عند الأفراد، في الكثير من الأحيان، إلى تجاهل صريح أو ضمني لجدل العلاقة بين التكوين البيولوجي للإنسان، والوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه. وغالبًا ماينظر المفكرون إلى بنية الإنسان البيولوجية كوحدة مستقلة ومنفصلة عن واقعه الاجتماعي، وهذا من شأنه أن يطرح إشكاليات علمية وتربوية متعددة.

وفي معرض إبراز العلاقة الجوهرية القائمة بين الاستعدادات العقلية والوسط الاجتماعي يكرس دونيس ليون Denis Lion مقالته الموسومة «كل تطور نفسي هو تطور إنسان ما في مكان ما» لتحديد طبيعة العلاقة بين تطور الإنسان النفسي وبين تطور الإنسان البيولوجي في سياق الظروف الاجتماعية التي تحيط به»[٥٠].

وتشير اليوم الدراسات في مجال البيولوجيا وفيزيولوجيا الأعصاب إلى أن التباين البيولوجي لا يملك القدرة بمفرده على تفسير الاختلاف أو التباين في قدرة الأطفال على التحصيل المدرسي، وإذا كان للتباين البيولوجي دور في تفسير ذلك التباين، فإن التباين البيولوجي نفسه مرهون بالإطار الاجتماعي البيئي الذي تحيط به.

وهذا يعني في نهاية الأمر أن الكثير من حالات التخلف العقلي، يمكن أن تعود إلى حالات مرضية، ناجمة عن ظروف الحياة البيئية للكائن الإنساني. وفي هذا الخصوص تشير أعمال سبيتز Spitz، إلى مضاعفات النقص العاطفي في السنوات الأولى من الحياة عند الأطفال والتي تؤدي إلى اضطرابات مرضية كبيرة في مستوى نموهم البيولوجي والنفسي. حيث يبين سبيتز أيضًا أن كثيرًا من حالات التخلف العقلي عند الأطفال الفقراء، تعود إلى نمط الشروط الغذائية والتربوية التي تحيط بهم. فالأمراض التي تعاني منها الأمهات الحوامل، والنقص في التغذية يؤثران في البنية العقلية والعصبية لأجنتهن في المستقبل. وتأسيسًا على ذلك يمكن لنا القول مع وولف Wolff. ph، أن الرّضع الذين ينتمون إلى الأوساط الفقيرة، قد

أصابهم الضرر قبل معرفتهم للوسط الذي سيعيشون فيه، وقبل تواصلهم مع ثقافة الفقر التي تنتظرهم.

وقد بدأ التراث السوسيولوجي اليوم يتنامى بعدد هائل من الدراسات العلمية، التي تبرهن بأدلة سوسيولوجية متطورة على أهمية الظروف الاجتماعية والبيئة كمصدر فعال لكافة أشكال التباين في مستويات الذكاء وتدرجاته: فالذكاء يتدرج صعودًا وفقًا للتدرج الصاعد لانتماء الأفراد في سلم الفئات الاجتماعية ،أو في السلم المهني والوظيفي القائم في المجتمع.

وتلك هي الحقيقة التي يؤكدها ألان مينغا في دراسته للعلاقة بين حاصل الذكاء والأصل الاجتماعي لعينة من الأطفال الفرنسيين. يقول مينغا في دراسته هذه «تتناسق متوسطات الذكاء عند الأطفال وفقًا لطبيعة الهرم الاجتماعي، ووفقًا للتدرج في سلم المهن الاجتماعية (...) وبالتالي فإن التباين بين الفئتين الاجتماعيتين المتطرفتين اجتماعيًا (بين فئة العمال وفئة الكوادر العليا) يصل إلى ١٢.٢ درجة في حاصل الذكاء، ويصل ذلك التباين بين أطفال العمال أنفسهم إلى٩.٩ درجة بين أبناء العمال المؤهلين وأبناء العمال اليدويين[٥١].

تشير أغلب الدراسات إلى ترابط كبير بين الأصل الاجتماعي (ممثلاً بمهنة رب الأسرة) وحاصل ذكاء الأطفال. ويلاحظ أن ارتفاع أو تدني متوسط حاصل الذكاء مرهون بتدرج المكان الذي يشغله رب الأسرة في السلم المهني الاجتماعي. كما تبين هذه الدراسات وجود علاقة تلازم بين متغيري الذكاء والانتماء المهني: ترتفع نسبة الذكاء وتنخفض وفقًا لارتفاع وانخفاض المكان الذي يشغله الفرد في السلم الاجتماعي المهني. أيضًا: إن حاصل الذكاء يرتفع كلما ازدادت الكثافة السكانية والعكس صحيح أيضًا. وهذه النتائج تبين الأهمية الكبيرة التي يلعبها العامل الاجتماعي في تحديد مستوى الذكاء.

وتؤيد أغلب الأبحاث والدراسات السوسيولوجية المعاصرة النتائج التي أوردناها في الدراستين السابقتين. ويمكن أن نسجل بعض النتائج الأخرى التي تسجلها هذه الدراسات على النحو التالي:

- يرتفع معدل الذكاء كلما ارتفع الدخل المادي للأسرة.

- يرتفع مستوى الذكاء كلما انخفض عدد الأطفال في الأسرة.

- يرتفع مستوى ذكاء الفرد كلما ارتفع المستوى الثقافي للأم أو الأ ب أو أفراد الأسرة.

وباختصار يمكن القول بأن العوامل الاجتماعية تلعب دورًا كبيرًا في تحديد

القدرات العقلية والاستعدادات الذهنية عند الفرد.

الأصول الاجتماعية للغة عند الأطفال:

ويعد موضوع اللغة من أهم الموضوعات التي يرصدها الاتجاه الاجتماعي في التربية، وقد أدى تطور الدراسات والأبحاث الاجتماعية في هذا المجال، إلى ظهور علم الاجتماع اللغوي الذي يرصد العلاقة الجدلية التي تقوم بين اللغة والحياة الاجتماعية.

ويعود إلى دوركهايم Durkheim، من بين علماء الاجتماع، فضل السبق في النظر إلى اللغة في جوانبها الاجتماعية، ويتبدى ذلك حين يقرر منذ بداية أعماله بأن اللغة ظاهرة اجتماعية، أو «شيء اجتماعي» بالدرجة الأولى[٥٢]. وقد وجدت رؤية دوركهايم هذه تعزيزًا لها في أفكار جون ديوي Dewey الذي ينظر إلى اللغة بوصفها نمطًا من السلوك الاجتماعي، وتتجلى هذه الفكرة أيضًا في أعمال Saussure الذي يؤكد بدوره على أهمية العلاقة التي تربط بين اللغة والحياة الاجتماعية. هذا ويجمع عدد كبير من سوسيولوجيي اللغة اليوم على أهمية الشروط الاجتماعية بوصفها تشكل الإطار الموضوعي لنمو اللغة وتطورها وتباينها بتباين المجتمعات الإنسانية.

ومن جهته، يرى برنشتاين أن الوسط الاجتماعي يحدد مستوى اللغة وشكلها عبر أواليات اجتماعية متعددة. ويمكن أن نميّز في إطار اللغة العامية نسقًا من النماذج (لهجات محلية) المتباينة إلى حد ما، ومثال ذلك لغة الفلاحين، لغة الفئات المتوسطة. فالفئات المتوسطة تستخدم وشأنها في ذلك الفئات الاجتماعية الأخرى لغة خاصة بها متباينة عن النماذج اللغوية التي تستخدمها الفئات الاجتماعية الأخرى، وهي بالطبع النماذج اللغوية المستخدمة في إطار الحياة اليومية والعائلية.. فالظروف الاجتماعية المادية والمعرفية الخاصة بكل وسط اجتماعي تحدد النموذج اللغوي السائد شكلاً ومضمونًا، ويتم ذلك كله بموجب عمليات نفسية واجتماعية بالغة الأهمية والتعقيد.

ويلاحظ الباحثون، في عدد متواتر، من دراساتهم أن تباين اللغة بين الأطفال يعود إلى التباين الاجتماعي والثقافي القائم بين أوساطهم الاجتماعية المرجعية، وأن مستوى لغة الطفل يتحدد بمستوى وطابع الحياة الاجتماعية والثقافية للوسط الذي ينتمي إليه. وتشير الدراسة التي قامت بها موريت كايو Mouriettee Gayaux حول التباين الحاصل في مستوى اللغة وفقًا للأصل الاجتماعي الاقتصادي إلى النتائج التالية[٥٣].

١- يعطي أطفال الفئات الميسورة، ثقافيًا واجتماعيًا، جملاً كاملة، من حيث طول الجملة ودلالتها، وذلك بغض النظر عن مستوى وصولهم إلى المستوى الإجرائي لجان بياجيه. على خلاف ذلك، فإن خيارات الأطفال، الذي ينتمون إلى أوساط فقيرة، كانت غير كاملة على الرغم من وصولهم إلى المرحلة الإجرائية.

٢- تأكّد للباحثة أن التراكيب اللغوية تتأثر إلى حدّ كبير بالوسط الاجتماعي، وبالتالي فإن النموذج اللغوي المستخدم يترجم نموذجًا اجتماعيًا محددًا. ومن أجل إلقاء المزيد من الضوء على طبيعة التباين اللغوي الملاحظ عند الأطفال، وفقًا لمتغير الانتماء الاجتماعي، لابدّ من استعراض بعض المحاور التي تؤخذ على أهمية الوسط المرجعي في تكون اللغة وفي تشكلها. وفي هذا الصدد، يقول تشومسكي Chomisky «إن الطفل يولد وهو مزود بقدرة فطرية خاصة لتعلم اللغة (...) وإن هذه القدرة تميل إلى النشاط بين الشهر الأول من العمر والسنة الخامسة ثم تبدأ هذه القدرة بالضمور بعد أن تكون قد أدت الغاية من وجودها»(٥٤).

ومع أن تشومسكي يرفض أهمية الوسط الاجتماعي في تعلم اللغة، ويرى أن اللغة حالة فطرية بنائية، فإنه في مقولته هذه يؤكد أهمية الوسط الاجتماعي وخاصة في مرحلة السنوات الخمس الأولى من حياة الطفل حيث يتشكل الطفل نفسيًا، وتتحدد لغته، من حيث البناء والمضمون، وتؤكد مدرسة التحليل النفسي على أهمية الجانب التربوي الاجتماعي في تشكيل اللغة ولاسيما في المراحل المبكرة لنمو الطفل. ومن هذه الزاوية يرى جاك لاكان Lacan: «أن اللاشعور ليس سوى ركام من المفردات اللغوية «والإنسان لايعدو أن يكون، بالنسبة إليه، سوى كيان لغوي يتكون من خلال اللغة، واللاوعي هو كيان وبناء لغوي خالص»(٥٥).

وإذا كان لاشعور الإنسان يتمثل في الخبرات والتجارب التي يعيشها الفرد، في مراحل حياته الأولى، فإن الوسط الاجتماعي يلعب دورًا فعّالاً في عملية تحديد السمات الأساسية للبنية اللغوية عند الأطفال بوصفها لاشعورًا. وفي هذا السياق يقول جيروم برونو «يجب أن نبحث عن الأصول النشوئية للغة خارج اللغة، وفي أشكال من الفعل البشري الذي تتحقق من خلالها عملية انعكاس الواقع الخارجي وتشكل الصورة الذاتية للعالم»(٥٦).

ولاتعدو لغة الطفل أن تكون سوى اللغة التي يكتسبها في مرحلة طفولته المبكرة وفي إطار الوسط الاجتماعي المبكر. وهي اللغة الأولية التي تتمازج مع فكر الإنسان وعواطفه وتعبر عنها. وفي الوقت الذي

تتباين فيه الأوساط الاجتماعية فإن التباين ينعكس دون شك على بنية اللغة وشكلها.

وتمارس اللغة كما تبين أهمية كبيرة وتأثيرًا بالغًا في مستوى النجاح المدرسي الذي يحققه أطفال الفئات الاجتماعية المختلفة. ولاتعدو لغة المدرسة في كثير من جوانبها المعرفية أن تكون إلا صورة عن اللغة الرسمية التي تسود في إطار الحياة الاجتماعية.

ويلاحظ الباحثون في هذا السياق أن الأطفال، الذين ينحدرون من أوساط اجتماعية ميسورة، يستطيعون تحقيق نجاح أكبر بالقياس إلى أبناء الفئات الاجتماعية الدنيا. ويرجعون هذه الظاهرة إلى وجود تماثل وتجانس بين الثقافة المدرسية وثقافة الأوساط الاجتماعية الميسورة، ولاسيما فيما يتعلق باللغة بوصفها المؤشر الثقافي الذي يحدد مستوى ثقافة اجتماعية ما.

ولاتقف دلالة اللغة، التي يتكلمها الأطفال في المدرسة، على دلالة اللغة كمادة تدريس وإنما ترتكز على دلالتها الاتصالية التكيفية وعلى جوانبها الثقافية بوصفها نظامًا معرفًا اجتماعيًا.

عندما يصل أبناء الفئات العمالية إلى المدرسة، يجدون أنفسهم في أوساط ثقافية مباينة لثقافتهم، ويجدون أنفسهم إزاء لغة تختلف عن لغة الوسط الذي يعيشونه، ومن هنا، بالذات، تأتي إشكالية الإخفاق المدرسي. وفي هذا الصدد، يقول بودلو واستابليه «إن لغة المدرسة لامعنى لها بالنسبة لأطفال الفئات الاجتماعية المحرومة، وذلك لأنها لاتعبّر عن تصوراتهم وطرق حياتهم وأنماط تفكيرهم، واللغة المدرسية تجعل من المدرسة بالنسبة لهم عالمًا غريبًا لايستطيعون العوم فيه. وعلى خلاف ذلك يجد أبناء الفئات الاجتماعية الميسورة في ثقافة المدرسة مدًا طبيعيًا لثقافتهم، وفي لغتها استمرارًا لتطور وجودهم اللغوي، وذلك يشكل منطلقهم في النجاح والتفوق المدرسيين[٥٧].

وينظر جورج سيندر Synders George إلى التعارض بين لغة المدرسة ولغة العمّال «على أنه تعارض كلي وشامل»[٥٨]. ومن شأن ذلك أيضًا أن يؤدي إلى إخفاق أبناء الفئات الاجتماعية المحرومة. إن عدم قدرة أبناء الفئات الشعبية على مواكبة النجاح المدرسي دفع عددًا من الباحثين إلى تقصّي هذه الظاهرة. وبدأت الدراسات الجارية في هذا الميدان تشكل اتجاهًا نظريًا متكاملاً حول مسألة اللغة والإعاقة اللغوية.

ويلاحظ الباحثون أن أجواء الأسرة تشكل مناخًا لغويًا مناسبًا كلما ارتفع مستوى تحصيل الأبوين التعليمي والثقافي. ونعني بالمناخ الأسري جملة المثيرات اللغوية والثقافية التي تتمثل بسلوك الأبوين الثقافي، فالآباء الذين يتميزون بارتفاع مستوياتهم الثقافية، غالبًا

ما يحيطون الطفل بشلال من العبارات اللغوية المتكاملة التي يكتسبها الطفل بشكل عرضي ولاشعوري وشعوري أحياناً. وهم بذلك يشكلون مناخاً لغوياً مناسباً لنمو السلوك اللغوي عند أطفالهم. وفي أغلب الأحيان يلجأ الآباء المثقفون إلى استخدام الأساليب الديمقراطية في علاقاتهم مع الأطفال، ويتركون لهم حرّية التعبير الحر عن ذواتهم ونشاطاتهم، وهم يساعدون الأطفال على تطوير أنماط سلوك لغوية متطورة ومتقدمة. فالأسر ذات المستوى الثقافي المتطور يمكن أن تتيح للطفل مايلي:

١- فرصاً متنوعة للتعليم داخل المنزل.

٢- مفردات لغوية متطورة وغنية.

٣- أسلوباً لغوياً متميزاً ومتطوراً.

٤- يجد الطفل إمكانية واسعة لتصحيح أخطائه اللغوية.

٥- غزارة المثيرات الثقافية في الكتب والمجلات والصحف.

٦- غلبة المضامين الثقافية العالية في الأحاديث التي تدور بين الأبوين أو الأصدقاء.

٧- الحرية الواسعة للتعبير في بنية العلاقات السائدة في وسط الأسرة.

وعلى خلاف ذلك عندما يكون مستوى الأبوين متدنياً في السلم الثقافي أو التعليمي فإن الطفل يجد نفسه في بيئة لا تساعده على نمو استعداداته العقلية واللغوية. وبالطبع فإن ذلك يؤثر على تطوره الفكري واللغوي اللاحق.

خاتمة:

يأخذ منهج هذا البحث طابع رؤية جدلية نقدية في النظر إلى أبعاد النزعة الاجتماعية للتربية. وفي تضاريس هذه المنهجية تتبدى صورة التكامل بين الوعي الاجتماعي في صورته السوسيولوجية وبين الشروط التاريخية المؤسسة لجوهر هذا الوعي. فالحقيقة الاجتماعية للتربية تبلورت في ظل إكراهات تطور اجتماعي فرضتها الثورة الصناعية، وفي ظل أنساق من التحولات الثقافية، التي أبرزت الجوهر الاجتماعي للتربية، وأكدته حقيقة لا تقبل الشك والجدل.

لقد شغل أكثر مفكري القرن التاسع عشر شهرة وأهمية بوهج الحقيقة الاجتماعية للتربية، فأفردوا لها أبدع ما لديهم من عبقرية التحليل والنظر، فتجسدت جهودهم في أعمال فكرية خالدة سجلت نفسها علامات مضيئة في تاريخ الفكر التربوي والاجتماعي على مدى قرنين من الزمن. ومازالت عطاءات هؤلاء المفكرين تطرح نفسها بقوة في القرن الحادي والعشرين منهجاً في البحث وطريقة في النظر وقد بيّن كل من دوركهايم وماركس وفيبر وكومت وسبنسر هذه الروح الاجتماعية التي تحكم الظاهرة التربوية، وأيدوا رأيهم هذا في منظومات فكرية سوسيولوجية تستند إلى منهجيات بديعة في التحليل والنظر. وقد بيّن كومت قانونية الظاهرة الاجتماعية، ورسم صورة سوسيولوجية لطبيعة التطور الاجتماعي

وفق قانونية محكمة. وعلى الأثر أجلى ماركس جدل العلاقة بين التربية والمجتمع في نسق الجدل بين البنية الفوقية والتحتية. أما فيبر فقد أوضح بتفرد وتميّز طبيعة العلاقة بين التربية والأنساق الحضارية في تصوراته الخلاقة بين الرأسمالية والروح البروتستانتية. وهذا جميعه يلتئم ويتخاصب في نظرية دوركهايم الذي أفرد للتربية حصاداً من عمره، فتفرّد في ميدان العطاء، وألهب عبقرية البحث في تضاريس الظاهرة التربوية بوصفها ظاهرة اجتماعية. وفي امتداد الروح البرغماتية نجد هذا العطاء الفكري السوسيولوجي عند جون ديوي الذي أكّد هذا التلاحم الوجودي بين المدرسة والمجتمع بين التربية والديمقراطية.

وفي ظل هذه المنارات الخالدة يندفع الفكر السوسيولوجي للبحث عن آفاق جديدة في عصر جديد، في ظل هذه المنارات وتحت أضوائها تتألق نظريات تربوية اجتماعية جديدة أقل ما فيها أنها تنهض إلى أسمى مراتب الإبداع. ففي أعمال بورديو واليتش وبودون وبارسونز وميلتون وبرنشتاين تتألق أجمل النظريات الاجتماعية الكاشفة عن أبعاد الحقيقة الاجتماعية للتربية. وفي هذا النسق من التنظير والبحث على مدى القرن العشرين تبدو الحقيقة الاجتماعية في أروع محطات البيان، وتتعرى هذه الحقيقة الاجتماعية للتربية من أسرارها وألغازها في أنساق التحليل الذي يتجاوز حدود المألوف والمعتاد في مجال علم الاجتماع التربوي. فالمدرسة في هذه الأنساق الفكرية الجديدة تشكل مكاناً لمعاودة الإنتاج، إنها مؤسسة إيديولوجية تعمل بآليات تشتغل بمنهجيات تفيض بالقدرة على إنتاج المجتمع بصورته القائمة وإيديولوجياته المعتادة التي تهيمن وتسيطر في المجتمع. وباختصار المدرسة تنتج وتعيد إنتاج المجتمع على نحو طبقي متمايز. والمدرسة على هذا النحو ليست مملكة للعدالة الاجتماعية إنها ساحة للعراك والسباق ينتصر فيه الأقوى دائماً وفقاً لمبدأ حلبات الصراع. لقد بيّنت هذه النظريات ترّهات العصور الوسطى وأوهامها حول مدرسة عادلة فوق الطبقات وهدمت هذه الرؤية التي تطلق خرافة الديمقراطية المدرسية. وقد بيّنا في أكثر من مكان فضائح النظرية العرقية في الذكاء، فالذكاء بصورته العرقية والطبقية هراء برجوازي ووهم أرستقراطي فقد مسوّغات وجوده تحت مطارق الهدم النقدي لعلم الاجتماع التربوي. فالذكاء ظاهرة ترتسم على حدود المتغيرات الاجتماعية وتتحدد بها. والفارق بين ذكاء مهندس وعامل كما يرى ماركس هو فارق في المستوى الاجتماعي والطبقي بالدرجة الأولى. فعوامل الذكاء تأخذ سلسلة لامتناهية من العوامل والظروف والخبرات والمتغيرات الاجتماعية والنفسية والثقافية التي تشكل المناخ الحيوي لوجود الفرد وحياته.

ولا يختلف حال اللغة عن حال الذكاء، فالذكاء ظاهرة اجتماعية وهذه المرة لايقرر دوركهايم هذه الحقيقة فحسب بل يؤكدها كل من بازيل برنشتاين، وبيير بورديو، وجان كلود باسرون، فالبيئة التي تتشبع بمعطيات اللغة ورموزها ودلالاتها هي البيئة التي تولد عبقرية القول في أبنائها وتضعهم في آفاق جديدة للإبداع والإنتاج اللغويّ والأدبي. وبالطبع هذه الحقيقة لا تخرج عن سياقها الطبقي فأبناء الطبقة العليا هم الذين يعيشون في حمامات اللغة الدافئة وهم بالتالي من تقع عليهم مسؤولية البناء والإبداع. وتأخذ هذه الحقيقة فيما تأخذه صورة حقيقة تربوية مؤلة تتمثل في أن النجاح اللغوي هو من نصيب الطبقات المحظوظة، وهو نجاح يعم آفاقاً متعددة في مجالات الإبداع الأخرى لينتهي إلى حقيقة اجتماعية قوامها أنَّ النجاح للمحظوظين من أبناء الطبقات، وأن الفشل والهزيمة يتأصلان في عالم الفئات الاجتماعية المستلبة والمهيضة في المجتمع.

وإذا كان ما سردنا يمثل جانباً من جوانب الحقيقة الاجتماعية للتربية فإن هذه الحقيقة تتبلور في مفهوم التنشئة الاجتماعية الذي فرض نفسه مفهومًا سوسيولوجيًا حاكمًا في مجال الحياة التربوية. وفي هذه المنطقة من تضاريس العطاء السوسيولوجي يبدع دور كهايم في تأكيده على الجانب الاجتماعي للحقيقة التربوية. فالتنشئة هي الفعل الذي ينمي في دواخلنا الكائن الاجتماعي، وبالتالي فإن التربية تتمثل في بناء هذا الجانب وتكوينه. إنها باختصار هذا التأثير الذي يفرضه العقل الجمعي في عقول الأفراد وفي وجدانهم.

وإذا كان دوركهايم قد تفرد وأبدع في تقديم تصورات عن عملية التنشئة الاجتماعية بوصفها عملية خارجية قسرية تكوّن في داخل الإنسان كائنًا آخر هو الكائن الاجتماعي، فإن فرويد يقدم لنا صورة للفعاليات النفسية الداخلية التي تفرض نفسها من أعماق الإنسان وفي أعماقه. وقد كشف فرويد عن هذه الكيفيّات السيكولوجية التي تحكم انبثاق الأنا والأنا الأعلى في قلب عملية التفاعل بين الهو مخزن الطاقة اللاشعورية وبين الأنا مركز القرار والسيطرة.

ما قدَّمناه في هذا البحث يشكل غيضاً من فيض من القضايا والموضوعات التربوية التي تناولها ويتناولها الباحثون والمفكرون من منظور اجتماعي. وقطافنا في هذه المحطة لايتجاوز حدود التشويق إلى عوالم أرحب في هذا الميدان، ولكم نرجو عبر ما قدَّمناه من متواضع الأفكار أن نحفز ميول البحث والتقصي في هذا الميدان الذي يسجل نفسه بين أخصب الميادين المعرفية في مجال علم الاجتماع بعامة وفي مجال سوسيولوجية التربية على نحو خاص.

المصادر والمراجع

١- تمت ترجمة هذا الكتاب من قبل الكاتب: إميل دور كهايم، التربية والمجتمع، ترجمة علي وطفة، دار الوسيم، دمشق، ١٩٩١.

(2) E. Durkheim, éducation et sociologie (1922), rééd. P.U.F., Paris, 1966.

(3) E DURKHEIM, L'éducation morale (1925), P.U.F., Paris, 1963.

(4) E, DURKHEIM, L'évolution pédagogique en France, 2 vol., F. Alcan, Paris , 1938.

(٥) ملكة أبيض، علم الاجتماع التربوي، مطابع مؤسسة الوحدة، جامعة دمشق، دمشق، ١٩٨٢، ص٢.

(٦) السيد حنفي عوض، علم الاجتماع التربوي، وهبه، القاهرة، ١٩٨٧، ص٣٦.

(٧) عبد الله الرشدان، علم الاجتماع التربوي، دار عمان، عمان ١٩٨٤، ص١٣.

(8) Durkheim (E.), Education et sociologie, P.U.F. Paris, 1920, P.6.

(9) Même source, P.47. regarde aussi: Alain Grass, sociologie de l'éducation, ouvrage cité.

(10) Même source, P.20.

(١١) غي أفانزيني، الجمود والتجديد في التربية المدرسية، ترجمة عبد الله عبد الدايم، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨١، ص٢٢٠.

(١٢) حنفي عوض، علم الاجتماع التربوي مرجع سابق ص٣٨.

(١٣) حنفي عوض، علم الاجتماع التربوي، مرجع سابق، ص٤١.

(١٤) ملكة أبيض، علم الاجتماع التربوي، مرجع سابق، ص٥.

(15) T. PARSONS, Eléménts pour une sociologie de l'action (Working Papers in the Theory of Action, 1949), trad. F. Bourricaud, Plon, Paris, 1955.

(16) P.BOURDIEU & J.C. PASSERON, Les Héritiers. Les étudiants et la culture, Paris, 1964, rééd. 1966.

(17) P.BOURDIEU & J.C. PASSERON, La Reproduction. Eléments pour une théoriedu système d'enseignement, Minuit, 1970.

(18) C.Baudelot, R. BENOLIEL, H. CUKROWICZ & R. ESTABLET, Les étudiants, l'emploi, la, crise, Paris, 1981.

(19) Miliaret Gaston, Vocabularie de l'éducation et eciences de l'éducation, Paris, P.U.F., 1979, (p 199).

(20) P. Bourdieu & (J.C.) Passeron, La reproduction, Paris. Minuit 1970, (P. 192).

(21) Même source, P 246.

(22) Illiche Ivan, Une soaiété sans école, Seuil, Paris, 1971 (P.26).

(23) Ivan Illiche, ouvage cité. P.26.

(24) Baudelot (C.) et Establet (R.), L'école capitaliste en France, Paris, Maspero, (1971).

(25) Snyders (G.), Ecole classe et Lutte des classas, P.U.F/ Paris. 1982, 112.

(26) Voire Baudelot (C.) et Establet (R.), Ouvrage Cité.

(27) Christophy (I.) et Mary J.B., School and inquility Saturday Revit et Washington Post, 17 avril (1972), In Gras (A.), Sociologie de l'éducation, Textes fondamentaux, Paris, Larousse, (1974), (p. 311).

(28) Voir: Snyders (G.), Ecole classe et lutte des classes, ibid.

(29) Snyders (G.), Ecole classe et lutte des classes, ibid, P.29

(30) Snyders (G.), Même source, PP (30 - 31).

(31) Huitin (R.), Des chances pour tous, Genéve, 1979, (P.30).

(32) Guy Roger, Action sociale: Introduction a La sociologie Générale, H. M. H., Paris 1983, P. 13.

(33) Growitz, Madelin, Lexique des sciences sociales, Dalloz, Paris, 1983.

(٣٤) علي أسعد وطفة ، علم الاجتماع التربوي، مطبعة الاتحاد، منشورات جامعة دمشق، ١٩٩٣، ص٣٩.

(٣٥) غي أفانزيني، الجمود والتجديد في التربية المدرسية، ترجمة عبد الله عبد الدايم، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨١. (٣٣٠).

(٣٦) ريناتا غوروفا، مقدمة في علم الاجتماع التربوي، ترجمة نزار عيون السود، دار دمشق، دمشق، ١٩٨٤. (ص١٠٥).

(٣٧) عبد الكريم اليافي، تمهيد في علم الاجتماع، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٤، ص٦٠٥.

(٣٨) ريناتا غوروفا، مقدمة في علم الاجتماع التربوي، مرجع سابق: ص٤١.

(٣٩) غي أفانزيني، الجمود والتجديد في التربية المدرسية، ترجمة عبد الله عبد الدايم، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨١. ص٣٣٠.

(٤٠) مارسيل بوستيك، العلاقة التربوية، ترجمة محمد بشير النحاس المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨١، ص ١٧٠.

(41) Henri, Modras, Elémente de La sociologie, Armond colin, Paris, 1975, P85.

(٤٢) عبد الكريم اليافي، تمهيد في علم الاجتماع، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٤. ص١٧٥

(٤٣) محمد مصطفى زيدان ونبيل السمالوطي، علم النفس التربوي، دار الشروق، جده، ١٩٨٥، ص٣٧.

(٤٤) محمد لبيب النجيحي، الأسس الاجتماعية للتربية، المكتبة الانجلو مصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٥، ص٣٥.

(45) Henri Modras, Eléments de la sociologe, Armend colin paris, 1975. P86.

(٤٦) محمد الهادي عفيفي، التربية والتغير الثقافي، مكتبة الأنجلو مصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٤، ص١٠٩.

(٤٧) عبد الكريم اليافي، تمهيد في علم الاجتماع، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، ١٩٦٤.

(48) Snyders (G.), Ecole classe et Iutte des classes, P.U. f Paris, 1882, P174.

(٤٩) جورج أم غازدة وريموند يجكي كور سيني، نظريات التعلم: دراسة مقارنة، ترجمة علي حسين حجاج، عالم المعرفة، عدد، ٧٠الكويت، ١٩٨٣، ص ١٧٤.

(50) Leon Donis, Tout développement psychologique est le développement de quelqu' un quelque part' dans C.E.A.S. le handicpe Ov. Cité, p 55.

(51) Maingat Alain Aptitudes et classes sociales' Même source, p 239.

(52) Madeline Grawotz, Méthodes des Sciences sociales, Dalloz, Paris, 1948, 314.

(53) C.R.S.A.S. L'handicapes socioculturel en question E.S.F. Paris, 1981. P85.

(٥٤) مزينه الخطيب، معضلة القصور اللغوي عند الطفل، كلية التربية، جامعة دمشق، ١٩٨٧، ص ٢.

(55) Jean Marie Domenache, enquete sur Idées confemporaines Seuille, Paris, 1981, P44.

(٥٦) مطانيوس ميخائيل، الإشكاليات الفلسفية في فكر تشومسكي اللغوية، المعلم العربي، السنة الثالثة والأربعون، العدد ١، ١٩٩٠، (صص (٢٦-٣٢)، ص ٣١.

(57) Baudelot C.C-Estabelet. CR, Lécole capitaliste en France Paris, Maspero. 1971.

(58) Synders George, ecole Classe ET Lutte des Classes ov, cité.

«السياسة والإنسان والعالم» ومسؤولية الواقع العربي الراهن

د. نجاح محمد *

١ - مصطلح السياسة وأزمة المصطلحات، لماذا؟

كثيراً ما يجري الحديث عن الهمّ الوطني في الواقع العربي المرّ وعن ترابط مشكلاته، كأسباب ذاتية وخارجية، وكحلول تحريرية وأمنية وتنموية وثقافية وديموقراطية، من شأنها خلق القوة العربية الذاتية الرادعة وتفعيل مؤسسات المجتمع المدني وضمان حقوق الإنسان فيه، أو عن إشراق صفحة بطولات وانتصارات المقاومة في فلسطين وجنوب لبنان ودور الصمود السوري - اللبناني في حفظ بعض ما تبقى من الكرامة العربية، وعن أولوية دور الشعور بالانتماء للوطن والأمة والإدراك لمعطياتهما ولمستلزمات المواطنة وبناء الإنسان وتحديث المجتمع والدولة إلخ..فيفاجئك البعض بالقول: «دعونا من السياسة، أنا لا أحب السياسة».

(*) نجاح محمد: باحثة من سورية. أستاذة في قسم التاريخ. جامعة دمشق.

وكثيرًا ما يتحول الحديث ليعبّر عن هذا الغضب الإنساني العالمي، الكامن والظاهر، ضدّ السياسة الدولية للقوى العظمى المسيطرة، وللدول الصغرى الضعيفة والتابعة، في تهميش الأولى لمنظمة الأمم المتحدة وفي ازدواجية معاييرها وضربها للمشروعية الدولية وكلّ قيم حقوق الإنسان باسم التمسك بها، وفي استسلام الثانية لمنعكساتها الموجعة في واقع شعوب العالم عمومًا، وفي الواقع العربي خصوصًا، فيفاجئك البعض بالقول: أنا لا أفهم في السياسة ولا أتعاطاها أبدًا»!

وحين يمتد الحديث إلى التاريخ في التحامه الشديد مع السياسة، وعلى أنه الوجود الحياتي في كلّ عمومياته وتفاصيله وأنّه الذاكرة والهوية للإنسان والوطن والأمة، يفاجئك البعض بالقول: «دعونا من التاريخ فأنا لا أحب أن أعيش في الماضي، ولنتطلع إلى المستقبل». وطبعًا لا يفهم هؤلاء من مصطلح التاريخ سوى أنه التاريخ الماضوي أولاً، وأنه التطور السياسي في المضمون المحدود الضيق للسياسة على أنّهامتعلقة بشؤون الحكم والحكّام ليس إلاّ ثانيًا.

هم يجهلون أو يتجاهلون أنّ التاريخ هو حركة تطور الكون والحياة الجدلية المستمرة من الماضي عبر الحاضر إلى المستقبل، في قوانينها وكلّ تفاصيلها، في كلّ جزء من الزمن الذي عاشه الإنسان منذ بداية كينونته، ويعيشه وسيعيشه بالضرورة حتى نهايتها، وبحيث نمتزج، من خلال علاقة وجودية حيثية حتمية، في حركة هذا التاريخ ومعه، نصنعه بالسياسة الذاتية ويصنعنا بقوانينه الموضوعية، وأن المستقبل وكلّ سياسة همـا داخله، وأنه يكوّن في مضمونه التأريخي المنطق المعرفي للتراث والمعاصرة معًا، ولكلّ علم مستقبلي واستراتيجية نهضوية في كلّ توجهاتها[1] وعلى كلّ صعيد سياسي، حكومي أو اقتصادي أو اجتماعي أو ثقافي، وأنه متّسم بالموسوعية والشمولية الحياتية والزمنية..إلخ.. ويأتي اهتمامنا الجزئي هذا به بسبب التحامه بقوة بمصطلح السياسة الذي يشكو قصورًا في فهمه، كما رأينا وكما سنرى، والذي هو، لأهميته وخطورته، موضوع بحثنا هذا.

المأساة هي أن هذا البعض، من أصحاب هذه الرؤية الوضعية الاختزالية أحادية البعد، إن في فهم هذين المصطلحين، أي السياسة والتاريخ، أو غيرهما الكثير، هو مؤلف في معظمه من عناصر من أوساط المثقفين العرب ممن هم يصرون على الفصل بين الشأنين الثقافي والسياسي، وممن صاروا، على حدّ تعبير أحد الإعلاميين[2]، «شركاء في مسؤولية تسطيح الشعوب» و «تصحيرها»، ويمن فيهم الأكاديميون. ويُلاحظ وجودهم

بوضوح في الجلسات العامة والبرامج الثقافية في القنوات الفضائية والفعاليات العربية في المؤتمرات والندوات. وآخرها موتمر الفكر العربي الثاني [٣].

وكلما سمعت أو التقيت أحدهم يعود إلى ذاكرتي ذلك الفكر الموسوعي الشمولي الذي كان للعرب في ظلّ نظامهم العالمي الحضاري الإعماري إن قديمًا أو وسيطًا في إطار الدولة العربية - الإسلامية، فيبرز أمامي اسم ابن خلدون كرائد في علوم التاريخ والانتروبولوجية والاجتماع وغيرها، وابن رشد كرائد في الفلسفة العقلانية والرؤية الجدلية الشمولية التي كان سابقًا لعصره بمئات السنين إن في معطياتها أو في تقديمه، منذ ذلك الحين، لـ «مشروع رؤية جديدة» في نطاق العلاقة بين «نحن والماضي» و «نحن والحاضر» و«نحن والمستقبل» وأخيرًا «نحن والغير»[٤] أو «نحن والآخر» حسب مصطلحنا اليوم.

ويغمرني الأسى لما وصل إليه انحدار العرب وتخلفهم في واقعهم الحالي، مدركة أن هذه الرؤية الوضعية أحادية البعد ليست سوى أحد المظاهر الهامة لهذا الانحدار وهذا التخلف، التي تحكي، من جملة ما تحكي، وجود أزمة مصطلحات لديهم تعكس تأزمهم عمومًا وعلى كلّ صعيد مادي وروحي، فالأداء اللغوي مرتبط جدليًا بالأداء الحضاري، بحيث إن كلاً منهما يتبادل مع الآخر فعلي التأثر والتأثير، ليكون سببًا من أسبابه حينًا، ونتاجًا من نتائجه حينًا آخر. هناك تساؤل حول طبيعة هذه الأزمة التي تتعلق بمعظم مصطلحات لغة العصر اليوم: هل هي أزمة وجود تشكيلي لغوي أم هي أزمة فهم؟ وهنا يدّعي البعض، جهلاً أو تجاهلاً لخدمة أغراض عدائية لثقافة العرب ومصالحهم وقوميتهم، بأنها أزمة تشكيل لغوي عائد إلى عجز اللغة العربية عن مواكبة تطور ومعطيات العصر. إذا ماعرفنا أن عدد جذور اللغة العربية، أي أفعالها الثلاثية، هو ١٦٠٠٠ جذر، مقابل أن عدد جذور اللغة اللاتينية هو ٦٠٠ جذر، وعددها في اللغات الأنكلو - سكسونية هو حوالي ١٠٠٠ جذر، أي بفرق ١٥٠٠٠ جذر لأدركنا مدى غنى اللغة العربية، ولأدركنا بالتالي مدى عراقتها الممتدة إلى التجمعات الأولى للإنسان العاقل أو آدم من جهة، ومدى مقدرتها الاشتقاقية واتساع دائرة إمكاناتها في احتواء كلّ جديد من جهة أخرى، والتي لاتضاهيها فيها أية لغة في العالم كلّه.

ولنفترض أن هناك ضرورة أو حتى رغبة في الاحتفاظ بمصطلح ما متداول عالميًا وعربيًا للتعبير عن اختراع علمي جديد باللغة الإنكليزية، التي هي اللغة العالمية الأولى اليوم، أو بالفرنسية أو

بغيرها، فما الذي يمنع ذلك؟ ما الذي يمنع من الاحتفاظ بمصطلح الكومبيوتر والأنترنيت مثلاً؟ وهل في هذا الاحتفاظ أية إساءة للغة أو للهوية أو للخصوصية القومية؟ وإن كان الجواب بالنفي، وهو حتمًا كذلك، فلماذا اختلاق المشكلة؟

من المفيد التذكير هنا بوجود كثير من المفردات والمصطلحات العربية في معظم لغات العالم، شرقًا وغربيًا[٥]، سواء بلهجتها السريانية التي كانت لغة العالم والحضارة قديمًا، أو بلهجتها العرباء التي كانت لغة العالم والحضارة في ظلّ الدولة العربية-الإسلامية وسيطًا، مما يعكس كون شعوبها لم تجد، وهي في غمرة أنشدادها إلى الحضارة العربية وتفاعلها معها واستفادتها منها، وبسبب عجز لغتها عن التعبير عن كثير من معطياتها، نتيجة لمحدودية مقدرتها الاشتقاقية في دائرة جذورها القليلة جدًا بالنسبة لدائرة جذور واشتقاقات اللغة العربية الهائلة في اتساعها، أية غضاضة في تبنّي مفرداتها ومصطلحاتها لتصبح مع الزمن جزءًا من لغتها الوطنية. طبعًا لم يسئ إليها ذلك ولابحال من الأحوال، بل سهّل عليها التعامل أو التلاقح مع لغة عصرها والتفاعل المفيد مع منجزاته الحضارية.

يحضرني هنا قول أحد الباحثين اللغويين في لبنان مؤخرًا بأنّ: «اللغة العربية لغة علمية من الطراز الأول»، وإنها «بمنطقيتها وعبقريتها ومرونتها وسهولتهاوغناها وقدسيتها هي لغة المستقبل»، وأنه من الضروري، مع هذا، تلاقح اللغات مؤكدًا أنّ «على اللغة العربية أن تنقل بأحرفها آلاف الأسماء الجديدة التي ابتكرها الغرب وهذه مهمة سهلة، وعلى الغرب أن يستوحي من العربية طرقًا لتسهيل واختصار وتطوير لغاته وهذه مهمة صعبة»[٦].

نعود ونؤكد أن الأزمة ليست أزمة تشكيل مصطلحي إذن، وإنما هي أزمة فهم خاطئ كليًا لمضمونها، لأسباب عدّة، أبرزها القصور المعرفي المتعلق باللغة العربية من جهة، وبلغة المصطلح الأجنبي واستخداماته في تطوره التاريخي من جهة أخرى. في هذه الأزمة تحديدًا تكمن الخطورة، من حيث إن المصطلحات، كأية مفردات ، هي مندرجة في الكلّ البنيوي اللغوي المؤثر والفاعل بقوة في النظام المعرفي - القيمي (الإبيستمولوجي) الذي يحرك الإنسان، تفكيرًا وقرارًا وقولاً وفعلاً، وأي خلل في فهمها بالتالي لابدّ أن يؤدي بالضرورة إلى خلل في هذا النظام، وإلى خلل بالتالي في التعامل مع الآخر والمحيط والواقع المعاش.

ألا يكون التطرف الديني المتواجد في كلّ الأديان، على سبيل المثال، ومن جملة ما يكون بالطبع، أزمة فهم خاطئ لمفردات

نصـوص هذه الأديان ومـصطلحـاتهـا؟ ألا يساهم الفهم الخاطئ لمصطلحات العقائد المختلفة ولكثير من مصطلحات لغة العصر، كـالعولمة والديمقراطية والمجتمع المدني والقومية والجدلية والنظام العالمي إلخ... لدى الكثـيـرين في الواقع العـربي والإسلامي، إن في أوساط دوله أو مثقفيه أو جماهيره عمومًا ، في التعامل الخاطئ معها ومع أصحابها وحتى فيما بينهم؟ وحدّث ولا حرج عن أزمة التعامل مع مصطلحات العلوم والتقنيات وعن نتائجها الخطيرة إلخ.. ولقد رأينا جدليّة العلاقة بين الأداءين اللغوي والحضاري، التي تحتم أن فعل التدني أو الارتفاع بأحدهما لايمكن إلا أن ينعكس في الآخر، وبحيث إن علينا أن نرتفع بأدائنا اللغوي إذا ما أردنا الارتفاع بأدائنا الحضاري وبالعكس.

وبعد هذا كله، وإذا ما عرفنا أن كلّ ماتقدم يندرج في إطار مصطلح السياسة، كما سنرى في بحثنا هذا، ألا يكون للفهم الخاطئ له منعكسات خطيرة في واقع الفرد والدولة والمجتمع، مما يسوّغ لنا هذا الاهتمام البحثي به؟

II- حول ماهية السياسة:

من الملاحظ على ضوء معطيات علوم الأنسنة (الأنثروبولوجية) أن مصطلح السياسة مثله مثل مصطلح التاريخ هو موسوعي ونسبي في آن واحد، وبحيث لايمكن أن يتم أي تحديد لماهيته بدون تحديد إطاره التوصيفي المعني به، كأن نقول سياسة فردية أو مجتمعية، داخلية أوخارجية، وسياسة اقتصادية، وسياسة أمنية، وسياسة ثقافية وتربوية، وسياسة الحكم والمؤسسات، وسياسة الانفتاح، وسياسة المجتمع المدني ، وسياسة السلم أو الحرب، وسياسة للمرأة أو للطفل،أو للمواطن عمومًا، وسياسة قطرية وقومية وإسلامية ودولية إلخ...

من هنا فإن ماهية السياسة مرتبطة حكمًا بمضمونها التوصيفي المحدد إن على المستوى الفردي أو على المستوى المجتمعي، والذي يمكن فرزه لغويًا واصطلاحيًا في إطار أربعة مضامين أساسية : أولها المضمون السلطوي الضيق والجزئي على أنها فن وعلم «إدارة شؤون الحكم والحكام والدولة»[٧]. وثانيها المضمون الديني على أنها فن وعلم «استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل»[٨]. وثالثها المضمون المدني على أنها فن وعلم «تدبير المعاش على العموم على سنن العدل والاستقامة»[٩]. وبلغة العصر يمكن التعبير عن هذا المضمون نفسه بالقول إنها فن إدارة المجتمع المدني بكلّ مؤسساته، وبعموم مواطنيه، وعلى سنن حقوق الإنسان والمواطنة وسيادة القانون. ورابعها المضمون الحياتي الشمولي على أنها فن وعلم الإدارة

لشؤون الحياة إن على المستوى الفردي أو على المستوى المجتمعي، وعلى كلّ صعيد، بمافيه صعيد الحكم والدولة وشؤونهما على المستوى الخارجي والداخلي.

III - السياسة والإنسان، البيت هو المنطلق:

تندغم في هذا المضمون السياسي الأخير إدارة الذات على المستوى الفردي، وإدارة الذات على المستوى المجتمعي، بدءًا بدائرة الأسرة، وانتهاءً بالدائرة الإنسانية العالمية، مرورًا بكلّ دوائر التجمعات الانتمائية الوطنية والقومية، وعلى جميع الأصعدة، الحكومية والشعبية، السلطوية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية المدرسية والمهنية والدينية والمذهبية والنقابية والحزبية الخ...

وبالرغم من أهمية كلّ الدوائر الفردية والمجتمعية هذه للفعل السياسي، التي ترتبط فيما بينها بعلاقة جدلية، فإن الدائرة الأكثر أهمية، التي هي البداية الأساس لكل الدوائر، هي دائرة الأسرة، بفعلها المؤثر المباشر وغير المباشر وهو المنطلق لدائرة الدولة التي يشكل فعلها السياسي الرأس المدبّر الأكثر نفوذًا وتأثيرًا في كلّ السياسات العامة، سواء على الصعيد الخارجي أو الداخلي. وهذا مادعا أرسطو إلى قوله: «كلّ بيت هو قسم من الدولة»[10].

طبعًا يجب فهم قول أرسطو هذا على صعيدين: الأول على صعيد الفعل المؤثر للبيت على كلّ عناصر الدولة، إن تربيةً أو واقعًا معاشًا، والثاني على صعيد الشراكة في خضوع كلّ من البيت والدولة للفعل السلطوي المؤثر للعلاقات البطريركية، أي الأبوية الذكورية. وهذا مما يفرز واقعًا خاصًا للمرأة والأولاد، ويفسر بالتالي التتمة الآتية لقول أرسطو المذكوربهذا الشأن: «بما أن مناقب الجزء متجهة إلى مناقب الكلّ، فقد لزم أن يوجه الأولاد والنساء توجيهًا سياسيًا إذا ما أفاد صلاح الأولاد والنساء صلاح الدولة. ولابدّ أن يفيد لأن النساء نصف الأحرار، ومن الأحداث ينشأ ساسة الدولة»[11].

إن كلّ إنسان، في كلّ بيت، ذكرًا كان أم أنثى، منذ وجد وهو يمارس السياسة بهذا المعنى أو ذاك. هو يُسَيِّس من محيطه من جهة، ويسوس نفسه من جهة أخرى، ليتكيّف مع مكونات ظروفه الداخلية والخارجية، المادية والروحية، سلبًا أو إيجابًا، بهذه النسبة أو تلك. هو يدير ذاته ويُدار، إما بعفوية ونمطية تقليدية أو بأفعال واعية، ليتطبع بمعطيات معرفية وقيمية متنوعة تصنع نظامه المعرفي - القيمي - الضميري الذي يحركه فكرًا وتفكيرًا وقولاً وفعلاً، والذي من خلاله يمارس السياسة مع الذات ومع الآخر في كلّ الدوائر المجتمعية المحيطة به. نعم المنطلق هو البيت.

١٧- العالم والسياسة في إطار الوعي:

هي إذن عملية تسييس أو إدارة حياتية مستمرة ترافق الإنسان، امرأة أو رجلاً، منذ البداية حتى النهاية، وطبعًا بدرجات متفاوتة من العفوية والنمطية والوعي. والسياسة في إطار الوعي، والتي هي محور اهتمامنا هنا، قد تتم لهدف ذاتي فردي لصالح السمّو بالأنا إلى عالم المعرفة والقيم والفعل السياسي الصحيح على كلّ مستوى، فكرًا وقولاً وفعلاً، ومنه فعل التطبع بأخلاق الدين الصحيح الحقيقي وليس الزائف، أخلاق المحبة والمساواة والعدالة واحترام العقل والعلم والعمل وحرية وحقوق الإنسان الآخر، ومنها حقوق المرأة والطفل.

وقد تتم لهدف إنساني لصالح أمن وسلام الإنسان والبيئة والأرض والمجتمع الدولي والبشري ككّل. أو تتم لهدف وطني أو قومي شامل لكلّ الدوائر الوطنية ، كأن يكون لصالح الأسرة وبناء المواطن المجتمعي الصالح، أو لصالح التحرير والديمقراطية وقيم المجتمع المدني والتنمية والتوحد وبناء الوطن والدولة القومية الديمقراطية الحضارية، أو بتعبير آخر لتحقيق المشروع الوطني والقومي والنهضوي الخ...

وإن هذا البناء وهذا التحقيق إذ يرتبطان ارتباطًا وجوديًا بالأرض كحامل مكاني، وبالشعب كحامل بشري، إن كأداة أو كهدف له، فإنهما مندغمان، في حالة وجود الاحتلال الاستعماري الاستيطاني للأرض وللشعب ، وبالضرورة، في إطار النضال الوطني ضدّ هذا الاحتلال، سواء بفعله المباشر أو بتأثيره غير المباشر، وكما هي الحال في سياسة المقاومة الصامدة والشامخة في بطولات الجنوب اللبناني في الأمس وبطولات انتفاضة فلسطين اليوم، نساءً ورجالاً وأطفالاً، ضدّ المستعمر الصهيوني بكلّ وحشيته وتدميره.

وتغدو سياسة المقاومة هذه مؤديةً في آن واحد إلى المساهمة في تحقيق هدفين وطنيين مترابطين وجوديًا، الأول هدف التحرير المباشر، والثاني هدف بناء المشروع القومي النهضوي العربي غير المباشر، ومن حيث جدلية العلاقة بين جميع معطيات أفعال الهدفين على كلّ صعيد حياتي، حاضر ومستقبلي، أي تبادلهما لفعلي التأثر والتأثير. وعليه فإن كلّ ممارسة سياسية واعية للمرأة والرجل، فردية أو جماعية، تندرج بدورها، ولو بنسب مختلفة، في إطار هذا النضال.

ولكن السياسة أو عملية التسييس قد تتم أيضًا لأهداف ذاتية ومجتمعية لاأخلاقية ومتناقضة كليًا أو جزئيًا مع جميع المعطيات القيمية الإنسانية المذكورة، إن على مستوى الأفراد أو على مستوى الدول في تعدد صراعاتها واختلاف

مصالحها، والتي وحدها تفسّر سياساتها إن إستراتيجية أو تكتيكًا. والسياسة الاستعمارية بكل مضامينها وأشكالها، ومنها اليوم الممارسات السياسية الهمجية للصهاينة في فلسطين المحتلة، هي المثال الأكثر بيانًا هنا.

من المفترض طبعًا، وهذا حلم إنساني، أن تكون السياسة أخلاقية إيجابية دائمًا من حيث إن «السياسة المثلى» حسب تأكيد أرسطو هي «التي يتيح نظامها لكلّ فرد أن يبلغ غاية الفلاح وأن يحيا حياة سعيدة»[١٢]، ولقد رأينا كيف ارتبطت في لغتنا العربية «بسنن العدل والاستقامة». لكن الواقع البشري مع الأسف قائم على سنن شريعة الغاب، شريعة الأقوى، وشريعة «الغاية تسوّغ الواسطة». وهو يشهد في معظم الأحيان هزيمة السياسة الأخلاقية الإيجابية المتوجهة لخدمة مصالح وتكوين المجتمع الإنساني الآمن العادل الحرّ الإبداعي، لصالح انتصار السياسة اللا أخلاقية السلبية المتوجهة لخدمة أغراض فردية أو سلطوية أو دولية فئوية لاقيمية وعلى حساب هذه المصالح. حتى أرسطو الذي عاش مرحلة سيطرة العبودية في اليونان نراه في سياسته وهو يرسخها بإعطائها تسويغها البيولوجي الخلقي إذ يقول: «إن البعض أحرار بالطبع وإن البعض أرقاء بالطبع»[١٣].

هنا يبرز دور نسبية مصداقية الاعتبارات والمعايير القيمية عند الإنسان في تحديد السلبي والإيجابي. الكلّ في جميع مراحل التاريخ الإنساني، بما فيها مرحلة فظائع النظام العالمي الأميركي وعولمته التي نعيشها اليوم، يدعو نظريًا إلى سياسة الخير والعدل والسلام، والوحدة العالمية، والمشروعية الدولية، والإعمار الأرضي، والأمن البيئوي الطبيعي العام، وقيم حقوق الإنسان والمجتمع المدني وبخاصةً الديمقراطية، ولكن تحديد معايير تقويم معطيات هذه السياسة وممارساتها على أرض الواقع البشري المتصارع سلطويًا واقتصاديًا وثقافيًا وإيديولوجيًا، دوليًا وقوميًا، هو أمر صعب، لأنها مختلفة باختلاف رؤاها المصلحية المتعددة . مع ذلك هناك معايير مشتركة في تقويم الفعل السياسي الإنساني، وبخاصة من حيث مصداقية الممارسة فيه، والتي تحددها درجة اقترابها أو ابتعادها عن المضامين الإنسانية الحقيقية في معاييرها هذه المشتركة والتي تحددت بمواثيق دولية وأهمها ميثاق منظمة الأمم.

ونحن نعيش اليوم استمرارية الصراع الإنساني، الفردي والمجتمعي والدولي، وعلى كل الأصعدة الحياتية، ما بين سياسة وسياسيي مصداقية هذه القيم الإنسانية، وما بين سياسة وسياسيي أعدائها ومزيفيها الذين حوّلوها إلى قناع تجميلي

لبشاعة ممارساتهم الخارجة عنها باسم الدعوة إليها، وتحت عناوين مختلفة تدور بمعظمها حول محور أساسي هو عولمة النمط الأقوى عسكريًا وسياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا، والذي هو اليوم النمط الأمريكي في سقوطه القيمي الإنساني الكلّي. وتتجسد آخر أبرز تمظهراته بالنسبة للوطن العربي في احتلال الولايات المتحدة الأمريكية للعراق وممارساتها فيه، وفي استمرار دعمها الصفيق لاختراق إسرائيل الدائم لكلّ معطيات المشروعية الدولية وحقوق الإنسان في فلسطين المحتلة.

ويعيش بشر العالم الحقيقيون اليوم كلّ مشاعر الغضب والألم لمعاناة البشرية من ممارسات العولمة الأمريكية الاستعمارية في كلّ مكان، وبخاصة في العراق، والمذابح ودمار المدافع والدبابات والطائرات الصهيونية في فلسطين مقابل حجارة الأطفال وبسالة النساء وبطولات الرجال. لكن الصوت المسموع والرادع لحكام التحالف الأمريكي - الصهيوني ليس المشاعر الإنسانية التي أبدت الحقوق العربية، والتي يندرج في إطارها تأكيد معظم الأوروبيين على أن إسرائيل وأمريكة هما أكبر مصدر لتهديد السلم العالمي، وإنما هو صوت القوة العسكرية لأسلحة الدمار الشامل، وبخاصة القوة النووية التي حمت كوريا الشمالية بها نفسها مؤخرًا، والتي دلّت طبيعة التعامل الأمريكي في الإذعان لوجودها الأكيد من جهة، وفي الحرب على العراق بحجة القضاء على وجودها المزعوم فيها من جهة أخرى، ضاربة بعرض الحائط رفض كلّ شعوب العالم لهذه الحرب، بمن فيها الشعب الأمريكي، على زيف كل الادعاءات الأمريكية في احترام القيم الديمقراطية وحمايتها، وعلى استهتارها بالتالي بميثاق الأمم المتحدة والمواثيق الدولية عمومًا لصالح شرعنة منطق القوة وشريعة الغاب، وليستمر الصراع العالمي هكذا بين أصحاب هذه القوة وبين حركات التحرر الإنسانية العالمية ومنها حركة التحرر العربية.

لكل إنسان، رجلاً كان أم امرأة موقع في هذا الصراع، زمن السلم والحرب، زمن الاحتلال والاستقلال، زمن الضعف والقوة، زمن التخلف والازدهار، في كلّ مكان، في كل زمان. نعم كلّ ما نفعله في حياتنا هو سياسة. وما نختلف فيه هو مضمون وهدف فعلنا السياسي أولاً، ومدى اتصافه بقواعد فن وعلم السياسة ثانيًا، من حيث عفويته أو نمطيته أو التزامه بالدراسة العلمية الموضوعية الشاملة لأسبابه وكيفيته ونتائجه وتوقيته. وما يحدد الاختلاف أيضًا هو درجة النجاح أو الفشل فيه ثالثًا، والتي يقررها مقدار تحقيق الفائدة الخاصة أو العامة المرجوة منه، والتي تتدرج بالنسبة للوطن ،وللأمة العربية اليوم في إطار المساهمة في إنجاز المشروع النهضوي

العربي على ضوء علم المستقبل العربي[١١٢].

٧- السياسة ومسؤولية الواقع العربي الراهن:

هذا الاختلاف في السياسة عند الإنسان، امرأة أو رجلاً، محكوم بطبيعة وظروف عناصر وجوده الفردية والمجتمعية، وبخاصة ما تعلق منها بالواقع الوطني والقومي الخاص، وليبرز السؤال: هل هي سياسة ذاتية فردية تحكمها الظروف والفروق الفردية الإبداعية المعطاءة، قولاً أو فكرًا أو فعلاً، وعلى كل الأصعدة الحياتية، بما يخدم مصلحة صاحبها فقط أو يخدم مصلحة واحدة أو أكثر من دوائره المجتمعية، الأسرية أو الفئوية أو الوطنية أو القومية أو الإنسانية إلخ.

هل هي سياسة حكومية متعلقة بدائرة الحكم والدولة في مجاليها الداخلي والخارجي، والتي تتحكم فيها علاقة الخارج بالداخل في اختلافهما وصراعهما وتفاعلهما، قوة وضعفًا، ازدهارًا وتخلفًا؟ أم هي سياسة اقتصادية متعلقة بدوائر الفعاليات المادية المحكومة أيضًا بهذه العلاقة وبقوانين وقواعد الحركة الاقتصادية المحلية والقومية والعالمية، وبخاصةً منها بآلية ومؤسسات وقوى وعولمة النظام الدولي الرأسمالي العالمي؟ أم هي سياسة اجتماعية متعلقة بأنساق المجتمع في دوائره المختلفة المحكومة بطبيعة البنية الاجتماعية - الاقتصادية والثقافية والحكومية المهنية؟ أم هي سياسة ثقافية متعلقة بالدوائر المتعددة للفعاليات الثقافية، التعليمية والتربوية والأدبية والفكرية، والفنية، والمحكومة بطبيعة خصوصيتها القومية عمومًا في تفاعلها الجدلي، صراعًا أو حوارًا، تأثرًا وتأثيرًا، مع المؤثرات الثقافية لجميع الخصوصيات القومية الأخرى إن على الصعيد الوطني أو القومي أو العالمي؟

أية دراسة منطقية لكلّ ما تقدم تبين أمرين أساسيين اثنين:

الأمر الأول هو أن جدلية العلاقة بين كلّ مضامين ومعطيات السياسة تحتّم استحالة الفصل بينها، موجبة التعامل معها بالتالي على أنها كلّ حياتي مُبنين ومترابط وضعيًّا وتاريخيًّا. وتغدو الممارسة السياسية متضمنة لكلّ مساهمة لنا إن على المستوى الفردي أو المجتمعي، هدمًا أو بناءً. ولا تكتسب صفتها الإعمارية إلاّ بشرط اتصافها بالعطاء المفيد في تطوير الذات على كلّ المستويات، من أصغر دوائرها، التي هي دائرة الفرد، إلى أكبرها، أي دائرة المجتمع الإنساني العالمي، ومرورًا بدائرة الواقع الوطني والقومي.

وبالطبع يرتبط هذا العطاء فيما يخص دائرة الوطن العربي اليوم بمقدار المساهمة

الفاعلة لكلّ منا في إنجاز مشروعه النهضوي التحريري الوحدوي الديموقراطي التنموي التحديثي. ودرجة الدور المؤثر والمفيد لهذا العطاء الإنساني الإعماري، على كلّ صعيد سلطوي أو اقتصادي أو اجتماعي أو ثقافي، علمي أو تربوي أو إعلامي أو فني إلخ.. هي التي تحدد قيمة وطبيعة هذه الممارسة السياسية سواء في صيغتها المباشرة أو غير المباشرة. وهنا لا بأس من أن نثمن عاليًا أيضًا فعل الشهادة والفداء فيها، فعل أمثال سناء محيدلي وحميدة الطاهر وبطولات الجنوب اللبناني والوطن الفلسطيني والعراقي.

الأمر الثاني هو أن كل أفراد الأمة، رجالاً ونساءً، يساهمون في صنع سياستها من خلال فعل مباشر أو غير مباشر، ويساهمون بالتالي في صنع تاريخها القومي، حاضرًا ومستقبلاً، كلّ في مجاله وحسب فعله وإمكاناته ودرجة عطائه، وعلى مبدأ الحديث الشريف المعروف: «كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته» وعليه فنحن كلنا مسؤولون، بكيفية ما وبهذه الدرجة أو تلك، عن هذه السياسة العربية التي نعيشها اليوم، شعوبًا وحكومات.

لاشك أن درجة المسؤولية تتعاظم مع تعاظم درجة المعرفة، مما يحمل معظم المثقفين العرب، في انتهازيتهم وتشتتهم، وفي خطابهم التثقيفي الاستعراضي المنفّر، والذي يبعدهم عن الجماهير أكثر مما يقربهم منها، ويضيعها ويزيدها يأسًا أكثر مما يوعيها ويشحن قواها ويوجهها نحو ماهو مفيد في إنجاز مشروعها النهضوي، مسؤولية كبرى غير خافية على أحد.

وتتعاظم هذه المسؤولية عند بعض مدّعي الموضوعية والانتماء في بعض القنوات الإعلامية الفضائية العربية، والمتابع لها يدرك ذلك تمامًا. يدرك كيف يُروج هذا البعض فيها لضياع الوطن العربي هنا وهناك، العراق ثم سوريا ولبنان وبعدهما مصر والسعودية وغيرها حسب متطلبات التنفيذ والحاجة للمخططات الصهيونية، مجملين أنفسهم على الطريقة الأمريكية، بادعاء الحرص على الديمقراطية وحقوق الإنسان العربي، وبادعاء أنه ما من سبيل إليهما إلاّ بالعصا الأمريكية - الصهيونية. ولا بأس بالنسبة إليهم في ضياع الأرض والثروات والمبادئ والكرامة الوطنية، وفي قتل الآلاف، وزرع الأمراض، وفي تقسيم جديد للوطن بين عملاء أدوات لهذه العصا الأمريكية - الصهيونية وبين شرفاء مقاومين لها. ولا بأس في أن يزوروا الحقائق ليتساوى الغث والثمين، ولتغيب الفروق بين أنظمة العمالة والقمع والتطبيع، وبين نظام المقاومة الوطنية الصامدة لسورية، في توجهه الديموقراطي المؤسساتي التحديثي الصادق. إنهم، وحتى لا يكون أحد أحسن

من أحـد، وباسم احـتـرام الرأي والرأي الآخر، يغيّبون في كثير من الأحيان الرأي الوطني المتمكن معرفيًا وموضوعيًا، كي يسخروا منه ويسفهونه غيابيًا، في محاولة لتحجيم فعله المؤثر وجره إلى السكوت الأبدي. إلاّ أنه يقـوى بقـوة الوعي الجماهيري المتنامي الذي يتطلع إليه ويساهم فيه دون يأس أو تيئيس متجاوزًا كلّ مايرسمون.

ولكن لاشك أيضًا أن المسؤولية عن مرارة هذا الواقع العربي تتعاظم أكثر فأكثر مع تعاظم درجة التحكم بالقرار في رسم وتنفيذ سياسة الدولة على كلّ صعيد خارجي وداخلي، سلطوي واقتصادي واجتماعي وثقافي، والتي بها تحديدًا يرتبط كلّ تغيير فاعل في المجتمع، تخريبًا أو إصلاحًا، هدمًا أو بناءً إعماريًا. وصدق من قال: «السياسة أولاً»، وكان يقصد بالطبع «سياسة الدولة»[15].

كلّ مانعيشه في هذا العالم الأمس واليوم ينطق بصحة هذا القول. أليست سياسة الدولة في الوطن العربي هي التي كانت وراء قيام واستمرار النظام العالمي الإعماري العربي - الإسلامي، الذي قام العرب في ظلّ وجوده بمواصلة مساعيهم في العولمة التمدنية من خلال فعل إعماري حمل إلى العالم كلّه مستجدات عناصر حضارتهم العربية - الإسلامية، بالإضافة إلى معطيات حضارتهم القديمة منذ آدم أو الإنسان العاقل الأول بلغة الأنتروبولوجيا، زراعة وصناعة وتجارة وأنشطة مصرفية، وعلومًا وفنونًا وآدابًا وديانة، وقوانين ونظماً سياسية واقتصادية ونقابية وديموقراطية ومجتمعًا مدنيًا وفلسفة وغيرها، والتي شكّلت أسس ومعظم معطيات النهضة في الغرب حسب تأكيد كثيرين أمثال سيديّو وروسي ومونتغمري واط ولوبون وبروّي وهونكه[16] إلخ..؟

وفيما بعد ذلك : ألم تكن سياسة الدولة وراء الضعف والانحدار العربي على كلّ صعيد، وكانت بالتالي وراء سقوط هذا النظام العربي الإعماري لصالح قيام النظام الغربي الاستعماري، الذي نعيش اليوم أسوأ مراحله، وهي مرحلة النظام العالمي الجديد بزعامته وعولمته الأمريكية؟

ثم أليست سياسة الدولة عند معظم الحكام اليوم وراء هذا الضعف والإذلال العربي الذي نعيش؟ مالذي يميز اليابان أو ماليزيا أو كوريا الشمالية أو كلّ الدول الغربية عن الدول العربية؟ أليست الأرض العربية متضمنة لكلّ الإمكانات البشرية والمادية اللازمة لخلق القوة الذاتية العربية العسكرية والاقتصاديةوالثقافية، بما فيها الطاقة البترولية التي بها يرتبط وجود النظام الغربي الاستعماري، وبها ترتبط الحياة اليومية في دوله، وبها تصنّع

الأسلحة الثقيلة اللاجمة للحكام العرب والقاتلة لشعوبهم هنا وهناك؟ أليست العلّة في معظم الحكام العرب، ألا تبلغ مسؤوليتهم الذروة عند الله الذي يعبدون والدين الذي يؤمنون، وعند جماهيرهم بل وجميع جماهير دول العالم وحكوماته، وعند كلّ ذي بصيرة؟

وأخيرًا، بعد أن رأينا كيف نمتزج في السياسة ومعها وجودًا حياتيًا عامًا وتفصيليًا، نستطيع التأكيد على أنه قد يمكن لأحد أن يقول: «أنا لا أفهم في السياسة»، ولكن لايمكن لأحد أن يموضع نفسه خارج دائرتها قائلاً: «دعونا من السياسة» أو «أنا لا أتعاطى السياسة»، فحتى موقفه هذا هو في حدّ ذاته سياسة، ولكن أية سياسة!

والسؤال الهام والجوهري الآن: هل يمكن لأحد أن يضع نفسه خارج دائرة المسؤولية عن هذا الواقع العربي الموجع؟ ألسنا كلّنا مسؤولون بكيفية ما وبهذه الدرجة أو تلك، كدول ومؤسسات ومنظمات أولاً، وكمثقفين وتربويين وإعلاميين ثانيًا، وكأفراد أيًا كان موضعنا ثالثًا؟ نعم «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته».

VI- هوامش البحث:

(١) - انظر نجاح محمد: «التاريخ والاستراتيجيا والعقل النهضوي العربي» (مجلة الفكر السياسي الفصلية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد ١٦ عام ٢٠٠٠ م، ص ٥٣ - ٨٦).

(٢) - راجع مقالة نبيه البرجي حول: «مؤتمر استشراف الفكر العربي في بيروت» (زاوية المنتدى الديمقراطي في مجلة المحرر الأسبوعية، العدد ٤٢٦، ١١ - ١٧ كانون الأول، ٢٠٠٣ م، ص ٢٢).

(٣) - عقد في بيروت فيما بين ٤ و ٦ كانون الأول ٢٠٠٣ م.

(٤) - انظر طيب التيزيني: من التراث إلى الثورة، طبعة ٣، دار دمشق، ١٩٧٩، ص ٣١٠.

(٥) - يبين المؤرخ الفرنسي سيديّو فيما يخص العصور الوسطى «أن اصطلاحات الشرقيين العلمية عربية بأسرها» (ل. ب. سيديّو: تاريخ العرب العام، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٨ م، ص ٤٥ - ٦١ و ٤٣٥). ويبين كثير من الباحثين الغربيين الموضوعيين التأثير العربي الواسع والشامل إن في حضارة الغرب قديمًا أو وسيطًا أو في نهضته الحديثة، وبالتالي في علومه ولغته ومصطلحاته (راجع على سبيل المثال: Pierre Rossl: La citre dTsis Histoire

Vraie des Arabes, paris,1976، ومونتغمري واط: أثر الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا، ترجمة جابر أبي جابر، وزارة الثقافة، دمشق. و Gustave LEBoN: la civilisation des Arabes, paris, ed. 1996 وإدوار برويّ: القرون الوسطى، المجلد الثالث من سلسلة تاريخ الحضارات العام، ترجمة ي. داغر وف. ط. ٢، بيروت. وزيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون وكمال الدسوقي، الطبعة الثامنة، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٣.

(٦) – انظر التقرير الخاص بالمؤتمر الصحفي الذي عقده الباحث اللغوي رولان سيف في دار نقابة الصحافة اللبنانين (مجلة المحرر... المعطيات السابقة نفسها، ص ٢٨ – ٢٩).

(٧) – انظر موسوعة الهلال، دار الهلال، القاهرة، ١٦٧٠.

(٨) – راجع قاموس محيط المحيط.

(٩) – المصدر نفسه.

(١٠)– أرسطو: في السياسة، ترجمة الأب أوغسطينس بربارة البولسي، الطبعة الثانية، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٨٠، ص ٤٣.

(١١) – المصدر نفسه.

(١٢)– المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

(١٣) – المصدر نفسه، ص ١٧.

(١٤) – انظر نجاح محمد، المصدر السابق.

(١٥) – القول للينين كما هو معروف.

(١٦) –انظر هامش رقم ٥.

❖ ❖ ❖

١٩٨

الذاكـرة والتضليل الإعلامـي (تزييف الوعي وتزوير التاريخ)

إسماعيل ملحم *

(١) تمهيد

لا يحتاج المرء إلى الكثير من التدقيق فيما تبثه وسائل الإعلام الأمريكية كي يرى أو يستنتج تركيزها على الفعاليات العقلية والنفسية للجمهور الأمريكي بخاصة، ولسكان الكرة الأرضية بعامة. فبالإضافة لما تحدثه من تشويش في نقل المعلومات وفي انتقائها فهي تركز على الشخصية الإنسانية بجوانبها كافة. فمن استغلال الذكاء البشري وأساليب الترغيب والإغراء التي تستخدمها لشراء الأدمغة وحرمان البلدان الأخرى منها، إلى التلاعب بالذاكرة البشرية وإحداث الإرباك فيها لتحريفها وتزييف الصور التي تختزنها بأساليب

(*) إسماعيل ملحم: باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية البحوث والدراسات.

وأشكال مختلفة، منها غسل الأدمغة، التشكيك في الذكريات على المستويين الفردي والجمعي، وغير ذلك من وسائل الهدم للجماعات البشرية وخرق تماسكها الداخلي والتلاعب بالعقول ومن ثم بالثروات والمقدرات..

فحين يحمل الغرب ممثلاً بحكوماته على اتجاهاتها المختلفة وعلى الرأس فيه الولايات المتحدة الأمريكية على مايدعى العنف والإرهاب وخرق حقوق الإنسان وشرعة الأمم المتحدة، ينسى ويطلب من الآخرين أن يتناسوا إرهابه وممارساته للعنف عبر تاريخ يمتد إلى بداية عصور الاستعمار الغربي، من الاستعمار المنظم والممارسات الوحشية في قارتي آسية وافريقية وفي أمريكة الجنوبية إلى الحروب العالمية. من حرب فييتنام ومساندة المشروع الصهيوني في فلسطين وتبنيه وانتزاع شعب كامل من أرضه واستباحة مقدساته، مروراً بالمجازرالتي هي أكثر من أن تعد أو تحصى، إلى شن حرب عالمية ضد العراق وحصاره وحرمان سكانه من أبسط حاجات العيش والحياة. إلى الصراعات في البلقان إلى غزو أفغانستان... وبين هذه وتلك من الحروب البربرية والوحشية خطف الطائرات الكوبية وغزو غرينادة وخطف رئيس جمهورية بناما بعد غزوها. أمام ما تبثه وسائط الاتصال الغربية من معلومات يوظفها لخدمة آهدافه القريبة والبعيدة، وأمام ما يمتلكه من تقدم تقني ومن تحكمه بالمعلومات التي يطلقها وفق مبدأ انتقائي ميكيافيللي يتبادر إلى ذهن الباحث الكثير من الأسئلة بل الأسئلة التي لا تنتهي أمام واقع مليء بالمفاجآت، ويعدُ دومًا بالكثير من التفجر المعرفي.

وهذه الأسئلة جميعها لا تخفي قلق الإنسان ودهشته مما يجري. وأول هذه التساؤلات يتناول الإفراط في كمية المعلومات وثورة الاتصال ألا يؤديان إلى قتل المعلومة نفسها؟ ثم إن هذا السيل العرم من المعلومات التي تتدفق بوتائر متسارعة ومتلاحقة هل يتناسب مع قدرات الإنسان الحسية والعقلية؟ وليس ذلك فحسب، مهما كان الجواب، فمخازن المعلومات وطرائق تصديرها للمعلومة وتسخيرها والتكنولوجية المستخدمة في برمجتها وتسويقها ألا تضع مستقبل الذاكرة البشرية على المحك وفي دائرة الشك؟ فحين تستطيع الشرائح الممعنة في الصغر أن تختزن من المعلومات مالم يخطر على ذهن بشر من قبل، فأية نجاعة تبقى للذاكرة البشرية؟

كلّها تساؤلات تسوّغ تحديد الذاكرة تعريفًا وآلية ووظيفة. فهي من دون قدرات الإنسان كافة أكثر تأثرًا، لأنها ليست فعالية مكرسة لتكوين الصور الذهنية وحفظها

فحسب، وإنما لها وظيفة أشمل وأكثر أهمية تتمثل بامتلاكها للديناميات التي لا تكفي بتلقي الصور والمعلومات، بل تقوم أيضًا بإنتاج عقلي يتمثل بتنظيم المعلومات واستعادتها. ولابد في الحديث عن الذاكرة من مقاربة الضلالات التي يمكن أن يقع بها الإنسان جرّاء خداع الذاكرة من جهة، وقوى التزييف الخارجية من جهة أخرى.

وليست لضلالات الذاكرة آثار على الفرد فحسب، بل قد تنسحب على الذاكرة عندما يتعرض تاريخ الجماعات البشرية للتحريف والتزوير.

(٢) من الذاكرة إلى التذكر:

لا يختلف اثنان حول أهمية الذاكرة للجنس البشري، فلو لم تكن للإنسان هذه القدرة على التذكر فكيف كانت ستبدو حياته؟ وعلى أي نمط من أنماط الحياة كانت ستستقر عليه الجماعات البشرية لو مُحيت من أذهان أفرادها الذكريات؟

مما لا شك فيه إزاء هذا الفرض أن الإنسان سيرتد إلى أنماط سلوكية بدائية جدًا لا تشتمل إلا على أبسط الارتكاسات، وسيفقد الفرد قدرته على التوقّع الذي يعتمد في جوهره على مالديه من خبرات سابقة، وستصبح حياته رهن اللحظات الآنية التي يحياها ويفقد المستقبل والقدرة على التنبؤ ببعض صوره وفي أية إمكانية على التحكم ببعض جوانبه.

الشخصية الإنسانية- سواء كانت شخصية الفرد البشري، أو الشخصية الجمعية وطنية أو قومية- تتصف بصفتين رئيستين هما الفرادة والتميز. وهاتان الصفتان هما أساسًا نتاج لا يتعلق بالوراثة إلا بحدود جد ضيقة وإنما هما نتاج العادات التي تتكون بفعلي التعلّم والتذكر. والعادة، في هذا الذي نقصده، تشتمل إلى جانب الأداء الحسي والحركي على جوانب معرفية ووجدانية. كل هذا يأذن بربط القديم بالجديد من خبراتنا وهو يشكل الوظيفة الأساسية للذاكرة. وبقدر مايكون لدى الإنسان من خبرات مختزنة ومتمثلة في سلوك الفرد وقدرته على إعادة تنظيم هذه الخبرات واستخدامها استخدامًا مناسبًا تصبح الحياة أكثر سهولة واحتمالاً وأقدر على الإنتاج بأشكاله المختلفة.

والذاكرة- كما يقول بلوندل- إحدى الخصائص الإنسانية ويدين وجود الكائن البشري في حياته الحاضرة في جانب كبير منها للخبرات التي تراكمت لديه، سواء كان منها المباشرة وغير المباشرة، كما أن استجاباتنا إزاء أي موقف من المواقف مرهونة في جوهرها بخبراتنا الماضية. بين (هنري برغسون) دورالذاكرة في عملية إدراك العالم الخارجي والتكيف معه بقوله: «لنقل أولاً أننا وضعنا الذاكرة أي إبقاء الصور الماضية، فستختلط هذه الصور باستمرار مع إدراكنا للحاضر وتتمكن حتى

من أن تنوب منابه، لأنها لاتحتفظ بذاتها إلا لتغدو نافعة.

وتتضخم هذه التجربة تدريجيًا دون انقطاع وستنتهي بتغطية الأخرى وغمرها، ولاجدال أن غور الحدس الحقيقي والآني- إن أمكن القول- الذي يتفتح عليه إدراكنا للعالم الخارجي هو شيء تافه بالقياس إلى ما تضيفه إليه ذاكرتنا».(1)

لكن فهم طبيعة الذاكرة وآلية عملها ووظيفتها الحيوية والمعرفية قد عرف تطورات كبيرة في القرن الماضي بعد أن أخذ التجريب يصبح الأساس في مناهج الدراسات النفسية، ومن أهم هذه التطورات التي حدثت، ماذهبت إليه بعض مدارس علم النفس من أن ذاكرة الإنسان لاتختزن الخبرات التي تخصه كفرد أو التي تعود في الأساس لخبراته الشخصية، بل إن البحث في الطبيعة المادية للذاكرة لم يلغ الحديث عن ذاكرة الإنسان التي تختزن إضافة لخبراته الشخصية، خبرات النوع أيضًا. وهو مايدخل في باب الذاكرة الجمعية على مستويات اجتماعية مختلفة وهي مسؤولة عن مايدعى بالسلوك الرشّي أي السلوك المكتسب من النوع، والذي يتجلى في السلوك العقلي للطفل حين يكون مشابهًا لسلوك الإنسان البدائي.

وفي العودة إلى بدايات علم النفس واستقلاله عن الفلسفة والدراسات الاجتماعية الأخرى، حيث سادت نظرية «الملكات النفسية» ردحًا طويلاً من الزمن، وظهرت تصنيفات متعددة لهذه الملكات ودعي أحدها بملكة الذاكرة. قد ارتبطت هذه النظرية بأشكال من التعلّم اعتمدت على ما كان يعرف بصقل الذاكرة وتدريبها وترويضها على الحفظ وعلى أساس من ذلك كانت أنشطة الحفظ والتسميع أهم الأنشطة التي تقوم عليها عملية التعلّم إن لم تكن هي الوحيدة دون غيرها. وليس بعيدًا عنّا ذلك العهد الذي مازلنا نذكر طرائفه وأخباره ونوادره، حين كان يقسر المتعلم من الأطفال على حفظ ألفية ابن مالك ومطولات القصائد فيرددها كالببغاء دون أن توليه المدرسة أي عناية لفهم ما يحفظ واستيعابه وتوظيفه في مهارات لغوية مناسبة.

ومع التقدم في أبحاث علم النفس ابتداء من أبحاث عالم النفس المعروف (وليام جيمس) المتعلقة بالذاكرة منذ بدايات القرن العشرين، أخذ علم النفس بالابتعاد عن نظرية الملكات لعقمها ولعدم مصداقيتها بحسب الأبحاث التجريبية. وتبع ذلك تلاشي الاعتقاد بأن الذاكرة تشغل حيزًا مستقلاً في النفس البشرية، فاتجهت الأبحاث إلى أن النفس تتكون من

(1) هنري برغسون: المادة والذاكرة- ترجمة أسعد درقاوي- وزارة الثقافة.

عدة فاعليات منها فاعلية التذكر، وقاد هذا الاتجاه إلى عدّ الذاكرة مجرد افتراض لأنه لا يمكن العثور عليها وإنما يستدل عليها استدلالاً من خلال النتائج. أما ما كان يعتقد من أن التدريب والاستظهار هو تدريب للذاكرة لتحسين أدائها فقد اتجه إلى فعل التذكر نفسه. ومع تنامي هذا الاتجاه صار الإقلاع عن صب المعلومات وحقن ذهن المتعلم بها واجبًا تحث عليه الأبحاث التجريبية التي تؤكد على أهمية تهيئة المناخ المناسب لتحسين قدرة المتعلم على الاحتفاظ بصور الأحداث والأشخاص واسترجاعها في الوقت المناسب، وأن يتم بين عمليتي الاحتفاظ والاستفادة فعل التعرّف على صور الماضي وتحديدها من حيث زمان حدوثها ومكانها.

وتتجلى البداية في فهم عملية التذكر بالتفريق بين ما يعرض أمامنا من أحداث وظواهر وأشخاص وما نحتفظ به من هذه الأمور. فالسيل الهائل الذي لا ينقطع من الإحساسات التي تقتحم الحواس والتراكم المستمر من الخبرات لايحتفظ به كما هو في الدماغ - بتعبير الماديين- ولا في جزء من النفس.

ويخضع الاحتفاظ لعملية انتقائية اصطفائية تتأثر بالاهتمامات الفردية والظروف والمناخ الاجتماعي، ووفق سلم أولويات عند الشخص ويكون هذا الاحتفاظ، ذا هدف يرتبط، غالبًا، بعملية استرجاع الصور أو بعضها في فترات متفاوتة عند الحاجة، ولا تكون عملية الاسترجاع شاملة بالضرورة لكل مااختزن حول موضوع ما، أولما ظننا أنه اختزن. وفي الحالتين ترتكز عملية التذكر على قدرة المرء على تنظيم المعلومات التي ترد إلى الذهن واختزانها لمدد طويلة أو قصيرة...

(٣) تحريف الذكريات:

ما يختزن من ذكريات لا يكون صورة طبق الأصل- عما حصل لكنه يبتعد قليلاً أو كثيرًا عن الواقع تبعًا لعدد من العوامل والمؤثرات، منها مايتعلق بموضوع الذكرى نفسه من حيث ما يتمتع به من جاذبية، ومن حيث وقوعه في دائرة اهتمامات الفرد وملاءمته لحاجة من حاجاته ودرجة الإثارة التي يتمتع بها. كثيرًا ما يجد المرء نفسه في مواقف يطلب إليه أثناءها استرجاع ماشاهده أو سمع به أو عنه من حوادث وأشياء كان شاهدًا عليها فلا يجد لنفسه عذرًا لعدم البوح، كأن يطلب إليه الإدلاء بشهادة عما حدث، ليس قبل ساعة من اللحظة الراهنة أو قبل ساعات فقط، وإنما قد يكون ذلك قبل أسابيع أو شهور أو سنوات. وتسبب الشهادات عادة إشكالات ومشاكل. ويتعرض الشاهد للاتهام بأنه متحيز أو كاذب أو مزور...

مع العلم أن ما يحصل في ابتعاد الشاهد عن حقيقة ماسئل عنه يكون مرده بعض خصائص عملية التذكر نفسها. وقد يأتي ذلك بسبب من عوامل ذاتية لها دور أساسي في عدم دقة استعادة الذكرى، إضافة لما ذكر آنفًا، بما يتعلق بالعوامل ذات الصلة بموضوع الذكرى.. فالحالة النفسية للشاهد، مثلاً، في لحظة تثبيت الذكريات أو في لحظة الاستعادة أو في اللحظتين معًا والحالة الجسمية والصحية ومستوى الشاهد العقلي ومعلوماته حول الموضوعات السابقة واللاحقة لموضوع الذكرى، وموقعه الاجتماعي والمكانة التي يشغلها داخل الجماعة ودوره فيها، وكذلك درجة وعيه وفهمه لذاته وتقديره لها.. كلها عوامل لها علاقة بتحريف الذكريات.

فليس مستغربًا، والأمر كما سبق، أن تختلف شهادة كل من شهد واقعة بعينها، وإن كانت رواية كل منهم تستند إلى مشاهدة الحدث في الوقت نفسه، هذا إذا تساوى الشهود من حيث العوامل الذاتية لكل منهم فكيف إذا كان هناك اختلاف في جانب أو أكثر من ذلك..

من الناحية العملية يستحيل على الشخص مهما كان دقيقًا أن يستعيد استعراض أحداث ماضية كما حدثت فعلاً.. ولو حدث ذلك في زمن قريب جدًا. فالماضي لا نتعرف عليه إلا جزئيًا لأن الذاكرة كما يصفها (شارل بلوندل)[٢] سرعان ماتكون خؤونًا، بفعل ما يصاحب استعادة الذكرى من عادة فاعلية التنظيم. إذ أن الذاكرة ترمّز مايأتيها وتصنفه في أصناف عامة، وهذا يؤدي بالشخص للقيام بتمييز مغلوط. فكثيرًا مايدلي الشهود أمام القضاء بشهاداتهم وهم يعتقدون أنهم صادقون بينما هم في واقع الحال يكذبون دون أن يدروا، وهذا ما يطرح علينا مسألة ضلالات الذاكرة أو انحرافها، وقد حذّر البروفيسور (شاكتر) من ذاكرة الشهود أمام القضاء خصوصًا إذا ماخضعوا لأسئلة إيحائية في أثناء استجوابهم. فصيغة السؤال في اللحظة الحاضرة كثيرًا ما تؤثر في ذكريات اللحظات الماضية. كما أن نوع التخيلات التي تكون حاضرة في ذهن الشخص في أثناء خزن الذكريات كثيرًا ماتؤثر في إعادتها. والمسائل الإيحائية التي يطرحها المحقق كثيرًا ما تتدخل في تغيير الذكريات وانحرافها. فانحراف الذاكرة ليس أمرًا عارضًا لأشخاص دون غيرهم، بل هو حالة عامة بين الناس وإن كان بعضهم أكثر استعدادًا لذلك من غيره [٣]

وكثيرًا ما قد تؤدي بعض المثيرات الخارجية إلى تخيل حدث وهمي مختلق

(٢) شارل بلوندل: علم النفس الجماعي- ترجمة حكمت هاشم- دار المعارف- مصر.
(٣) ليزا غارنييه: التاريخ الطبيعي للذكريات- ترجمة محمد ياسر منصور- الثقافة العالمية ع ١٠٥ص٦٦.

وآنئذ تأتي الفرصة لدى الشخص لاختلاق ذكريات لا أساس في الواقع لها. كما أن تكرار أمر كاذب يخلق وهمًا عند صاحبه أو من تعرض له يؤدي إلى اختلاق ذكريات أيضًا..

ويلعب التكوين العصبي للشخص دورًا هامًا في عملية انحراف الذكريات. يقول (شاكتر):

«يبدو أن بعض مناطق الدماغ لها دور قوي في انحراف الذكريات، فبادئ ذي بدء تخزن الأحداث في الذاكرة داخل الشبكات العصبية، ويتوضع بعضها نوعًا ما فوق البعض الآخر.. فالذكريات الجديدة تتأثر حتمًا بالذكريات القديمة. وقد أصبح الآن من الممكن إدراك دور كل منطقة من مناطق الدماغ في سياق الترميز أو التشفير تتيح معرفة درجة النشاط في بعض أجزاء الفصين الجبهي والصدغي، والتنبؤ فيما إذا كانت إحدى التجارب ستحفظ بالذاكرة أو تنسى بعد قليل».(٤)

ويفسر علماء نفس الطفولة والمراهقة أكاذيب الأطفال بهذه الأسباب التي ذكرت أعلاه أي بعدم بلوغ المناطق الجبهية والصدغية للدماغ حد النضج الكافي، وبذلك لاتكون فعالة من الناحية الوظيفية إلا بعد دخول الإنسان مرحلة المراهقة.

ولا ننسى في هذا المجال حالة النسيان وهي وظيفة نفسية عند الإنسان وقد تستفحل فتصبح داء يطوح بالذاكرة كلها.. أيضًا لابد من تذكر أن الذاكرة سريعة العطب وهو ما يجعلنا كبشر ضحايا التضليل الإعلامي الذي يعمد إما إلى تضخيم الذكريات أو إلى محوها أو انحرافها.

(٤) التضليل الإعلامي:

إن التحكم بالمعلومة ترويجًا وتعريفًا وكما يمكّن القوى المتحكمة بها وبوساطة وسائل الاتصال من الاستمرار في نهب العالم بحماقة يروّج لها إيديولوجيو البنك الدولي، هذا ما قاله (ديفيد ويليس) في كتابه (رؤية تشاؤمية للألفية الثالثة).

فمما لا شك فيه أن سطوة الإعلام تلعب دورًا أساسيًا في تشكيل الرأي العام والتغليط الإعلامي تستخدمه مراكز الهيمنة سلاحًا في الاغتيال المعنوي. وبمقتضاه يصبح بالإمكان تصفية الخصم سياسيًا. وليس بعيدًا عن الأذهان تلك القصة التي افتعلتها وسائل الإعلام في الولايات المتحدة الأمريكية بعد ثلاثين دقيقة فقط من وقوع (انفجار أوكلاهوما) وذلك بالطريقة الذي بث فيها الخبر عندما أعلنت أن اثنين من أصحاب الملامح

(٤) م س: ص٦٨.

الشرق أوسطية شوهدا وهما يهربان في سيارة من مكان الحادث، وقد اسهمت هذه الدسيسة بدور فعال في توجيه الرأي العام وتحريضه عندما وجه أصابع الاتهام بسرعة إلى العرب والمسلمين، ومنذ اللحظات الأولى مع ما صحب ذلك من تداعيات سياسية معروفة كان من أهمها وقوع ٢٠٠ حادثة اعتداء على العرب والمسلمين خلال الساعات الخمسين التي أعقبت الانفجار، حسب مصادر المجلس العربي الأمريكي.(٥)

(٥) ثورة المعلومات وتشويه الذكريات:

ماهو دور الذاكرة في عصر الحواسب الإلكترونيّة وثورة المعلومات؟ وهل إن التوسع في وسائل تخزين البيانات الإلكترونيّة سيجعل الإنسان في وضع يستغني فيه عن عملية التذكر؟

أدى التفجر المعرفي والتقدم الهائل الذي أحرزته العلوم المختلفة إلى تحويل كوكب الأرض بأكمله «من عالم متناه من الحقائق اليقينية إلى عالم لامتناه من الشكوك» كما يقول (ايليابر يغوجين) أحد الحاصلين على جائزة نوبل.(٦)

فقد أحدثت وسائل الاتصال فجوة معرفية تزداد باستمرار مما أوقع البلدان الفقيرة في فخ التقصير وعدم القدرة على اللحاق بالبلدان المتطورة.

ولم يقف الأمر عند السبق الكبير في مجال الاتصال الذي أحدثه التقدم التكنولوجي المذهل وإنما قد تعدى هذه الحدود لتقوم وسائط الاتصال ومخازن المعلومات بعملية تزييف مقصودة للذاكرة البشرية طالت ليس الذاكرة على المستوى الفردي أو الشخصي للفرد فحسب وإنما طالت الذاكرة الجمعية أيضاً، فغدا التلاعب بالذكريات أحد أهم الأهداف التي تسعى لتحقيقها الإيديولوجية المسيطرة في محاولة جادة ومحكمة تغسل أدمغة الأفراد وتدخل الشك إلى ماتختزنه من معارف وصور مهما تمتعت به هذه المعارف والصور من مصداقية وثبات وقرب من اليقين. ومثل هذا التلاعب سيقود شيئاً فشيئاً إلى التغيير في العقائد والاتجاهات..

في كتابه (القفص الذهبي) فضح (جورفيدال) ماكان قد بيّته الرئيس الأمريكي روزفلت في أثناء الحرب العالمية الثانية من نيات للدخول المباشر في هذه الحرب على الرغم من معارضة الشعب الأمريكي إذ كان ٨٠٪ من أفراد الشعب الأمريكي آنئذ غير راغبين في تورط بلادهم في هذه الحرب بخاصة بما كان يجري في أوروبة. وإذ لم يكن باستطاعة

(٥) فهمي هويدي: الورقة العربية- المستقبل العربي- ع ٢٠٢ ص٩٦.
(٦) نبيل علي: الثقافة وعصر المعلومات- عالم المعرفة- ع: ٢٦٥- ص١٩.

الرئيس الأمريكي التقليل من نسبة المعارضة، فإنه استغل تورط اليابان في حملتها لاحتلال الصين، فأمر الأسطول الأمريكي بمناوشة اليابانيين واستمر بذلك حتى اضطرت اليابان أن تقصف قاعدة (بيرل هاربر) مما استثار الرأي العام الأمريكي وغيّر من اتجاهه نحو المشاركة في الحرب. وقد فضح الكاتب نفسه ادعاء (هاري ترومان) في نهاية الحرب العالمية الثانية حين قال: إنّه كان مضطرًا لإلقاء القنبلتين الذريتين على هيروشيما وناغازاكي تجنبًا لموت مليون أمريكي فيما لوغزت اليابان أمريكة، علمًا أن كلاً من الجنرالين (أيزنهاور) و (نيميتز) قد عارضا قرار ترومان، لأن اليابانيين كانوا قد خسروا الحرب فعلاً وأنهم مستعدون للاستسلام منذ أيار ١٩٤٥[٧].

وقد رسخت هذه الادعاءات في أذهان الأمريكيين وأخذت (هوليود) بتدعيم ذلك من خلال إنتاجها السينمائي تزور الحقائق وترسخ معلومات مغلوطة ومشوهة ولم يطل تشويه الذكريات هذا الشعب الأمريكي فحسب بل عم غيره من شعوب القارات الخمس.

ومع تطور وسائل الاتصال وتقنيات نقل المعارف وتراكمها وطرائق تخزينها وتسويقها سلك التضليل طرائق وأساليب أكثر تأثيرًا وأشد مضاء وأخذ التلاعب بالذكريات طريقه ليصبح إحدى أهم إستراتيجيات السباق الإعلامي.

من كل ذلك نجد برهان ما ستؤول إليه مؤثرات الإعلام بوسائله المتنوعة في أمثلة يستطيع المرء أن يقرأها في مجالات متعددة، تسلك أساليب التسلية والترويج وملء أوقات الفراغ طريق تحريف الذكريات وتشويهها وتغيير صورها لتأدية أغراض لاتخدم ما رسخ في ذهن البشرية من حقائق وثوابت عن الماضي، وإنما تخدم أهدافًا سياسية تستثمرها مراكز القرار والهيمنة سلاحًا ذا فاعلية أشد فتكًا من كل أسلحة الفتك والتدمير.

وتبدأ عملية التحكم في مسار فاعلية التذكر ابتداء من تقديم المثيرات والإشارات بما تملكه من عناصر الجاذبية والتشويق والإثارة تحفز الذهن لتقبل صورها الجديدة المحرّفة.. ويتناول تأثيرها عملية التذكر من بداياتها ابتداء من عملية الحفظ واختزان المعلومات المعدّة سلفًا وانتهاء بعملية استعادة الذكريات، وتحدث تشويشًا على ذكريات كانت راسخة وتشكل جزءًا من ذاكرة جمعية تكتسب أهميتها من القيمة التاريخية ذات الأبعاد الوطنية والقومية لتسهم في انحراف هذه الذكريات وتشويهها، وقد يؤدي بها الأمر إلى محوها

(٧) أخبار الأدب ص ١٦- ١٠/١٢/٢٠٠٠.

وإزالتها وكأنها لم تحدث أو أنها تفقد أهميتها حين يتناول الأمر الشك فيها وزعزعة اليقين الذي كانت تتمتع به. فالتلاعب بمثيرات البيئة والوسط الاجتماعي أصبح يشكل أحد أهم خصائص تيار التحكم ذا الصفة الدولية الذي عرض ويعرض الذكريات لتصير نهبًا لاحتكارات تعمل من خارج الحدود وعبر القارات والمحيطات..

وإزاء زخم المعلومات والمثيرات الخارجية والدعاية المنظمة تقع قدرات الفرد في قبضة الإثارة فيفقد السيطرة على الوسائل والإمكانات التي تسمح بالوجود من أجل ذاته، وهو ما نلمسه في وقوع الحياة النفسية للفرد في فخ القوى المهيمنة على وسائل الاتصال. يلخص أحد الروائيين الأمريكيين هذه الوحشية الإعلامية بوصف ما تقوم به شركة (والت ديزني) بقوله:

«إن هذه الشركة سوف تفترس العالم، كما افترست أمريكة من قبل، بدءًا من الشباب»(٨).

ولا تكتفي استراتيجيات التلاعب بالذكريات وتشويهها بما تقدم ذكره من تحريف وتشويه بل إنها باتت تشكك بالذاكرة أو بفاعلية التذكر من خلال ما تدعيه من أن الذاكرة هذه باتت غير ضرورية، وأنه قد جرى الاستغناء عنها بوسائل خزن المعلومات والبيانات الإلكترونية المذهلة. فقد وصلت السخرية حدًا سمح بالقول:

إن القلة القليلة من حفظة جدول الضرب ستكون ضمن قائمة احتياطي الأمن القومي التي يحتفظ بها البنتاغون بغرض اللجوء إليها في حالة انقطاع التيار الكهربائي عن شبكة الحواسب الإلكترونية الهائلة التي أوكل إليها المجتمع الأمريكي إدارة شؤونه»(٩).

لكن ذلك مهما بدا قابلاً للتصديق فإنه لايمكن أن يلغي الذاكرة البشرية وإلا فإن حياة الإنسان على كوكب الأرض تغدو في مهب الريح. وإن خطرًا ما حقًا سوف يعيد البشرية إلى حالة بدائية فتسقط الحضارة في بئر لاقرار لها. فما دام الإنسان هو الذي يصنع التكنولوجية ويكتشف قوانين جديدة فلا يمكن أن تنحى الذاكرة جانبًا وهو ما يقودنا إلى العودة للبحث عن سبل تنشيط فاعلية التذكر.

(٦) الذاكرة والتعلّم،

في ظل الهيمنة الطاغية والدعاية الصاخبة للنظام العالمي الجديد الذي تكاد تمسك بخيوطه جميعها إيديولوجية

(٨) خلدون النقيب: المستقبل العربي- ص ١٢٣- ع ٢٦٨.
(٩) نبيل علي: م.س: ص١٢.

براغماتية حيث يشكل رأس المال الدماغ المسيّر لأنشطة اقتصادية واجتماعية وسياسية لا تجد كبير عناء عن المسوّغات لسلوكها. وحيث تصبح العولمة عنوانًا مهيمنًا يطغى على الخصوصيات الثقافية للشعوب، كونها- أي العولمة- تستخف بالزمان وتحث الخطى، وتبتكر الوسائل في فعل دائب لتحذف التاريخ الإنساني- تاريخ الحضارات- من قواميس الدول عبر تسميات براقة، ظاهرها ديانة وباطنها خيانة، من مثل ثقافة السلام، العقلانية وغيرها. فأية ثقافة هذه التي يزعم مركز العولمة أنه يمثلها ويعممها إذا علمنا أن أكثر من مئة وخمسين حربًا إقليمية أو أهلية قد نشبت منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية، وأن معظمها كان لمروجي ثقافة السلام اليد الطولى في تحريكها واستغلال نتائجها. وأية عقلانية هذه التي تقود إلى أنسنة الروبوت بوهب هذا الأخرس الأصم ذكاء اصطناعيًا في الوقت الذي تسعى فيه إلى روبتة الإنسان.[10]

تتدرج دعوتا العقلانية وثقافة السلام في الحلم الليبرالي الذي نبع من مشروع التنوير الذي يتلخص بتحديث المجتمع الذي من شأنه أن يؤدي إلى اختفاء الحروب، وقد تجدد هذا الحلم فيما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية. ومع بداية الألفية الثالثة يراود التحديثيون حلول مرحلة من السلام المستمر. ويبدو أن علماء السياسة في الغرب يكادون يجمعون على أن الديمقراطيات المستقرة من غير المرجح أن تقوم حرب بينها.[11]

لكن هذا الحلم اصطدم باستمرار بعبث الأيدي الخفية التي تحرك الاقتصاد ومعظم النظم الاجتماعية وأمور البيئة على الرغم من الثراء المعرفي ووفرة المعلومات وقدرة النظم وديناميية التنظيمات وسرعة القرارات. وهذا يعيد لفاعلية التذكر أهميتها في تشكيل الشخصية الإنسانية. لأن الإنسان هو كائن زماني في جوهره، وهو ما توضحه الحداثة النفسية.. فالديمومة من شأن الذاكرة، أما الواقع الوجودي فهو شبكة مليئة بالفجوات والفراغات وليس غير الذاكرة من يرتق الأنسجة الممزقة وتسبغ عليها شيئًا من الوحدة التسلسلية أو التضامن الشبكي.[12]

وتقوم عملية التعلّم لا على المعلومات الجديدة وإنما على تعبئة مجموع المعارف المحفوظة في الذاكرة الطويلة الأمد وتكاملها مع أنها تبدو غير متجانسة- يتم في الذاكرة القصيرة الأمد. فأن نتذكر

(١٠) م س: ص ١٣.

(١٢) مطامع الصفدي: الفكر العربي المعاصر ص١٥- العددان (١١٦-١١٧).

فإنما نتذكر شيئًا قد تعلمناه أي احتفظنا به فالتعلم والاحتفاظ والتذكر- كما يقول (رس. ودورث) مراحل ثلاث متعاقبة لعمل الذاكرة.

وتكتسي عملية التعلم أهمية هامة في عصر تتزايد فيه المعلومات بسرعة فائقة وتتدفق بشكل غزير «بينما لا تزال حواسنا وقدراتنا الذهنية ثابتة كما هي، وهذا يتطلب استخدامًا أفضل لهذه الموارد حتى لا ينسحق الإنسان أمام عصر المعلومات الجارف»(١٣).

وللتذكر دوره الهام في علاقة التأثير والتأثر مع العمليات المعرفية المختلفة التي تسهم في عملية التعلم من إدراك وانتباه وذكاء وتفكير ومحاكمة..

فحسن الاحتفاظ يحسّن من الإدراك لذلك قيل: لا إدراك غير مشرّب بالذكريات، وينهج التعلّم الناجح لتحسين الاحتفاظ في مراحل التعليم الأولى على الخصوص في نوع من التعلّم يدعى التعلّم الإدراكي الذي يستخدم المعينات البصرية والسمعية. وهذه العلاقة بين الذاكرة والإدراك تتعزز في تحسين عملية الانتباه الذي يركّز الحفظ، كما أن ذلك لا يتم في معزل عن فاعلية الذكاء الضرورية للكشف عن التمايزات فيما ندركه ونحتفظ به وفي اكتشاف أفضل النظم في التذكر لربط المعلومات واكتشاف ما بينها من علاقات ضمنية تشكل الخيط الناظم لما نحفظه.

وللتذكر أهميته أيضًا في التعلم المدرسي، فقياس مخرجات التعليم لا يتحقق إلا عبر قياس مستوى الحفظ والإعادة أو التعرف.

والتذكر يشكل القاعدة الأساس في مستويات الأهداف التعليمية التي تتراتب اعتبارًا منها (الفهم والاستيعاب)، التحليل، التركيب، التقويم والنقد). هذا في مجال الأهداف المعرفية أما في مجال الأهداف الوجدانية فأحكام القيمة لا تصدر إلا عن سلوك تم وعيه وتذكره. وتتوالد هذه الأحكام من خبرات سابقة، أي من ذكريات.

(٧) وسائل الاتصال والذاكرة:

يرى (سكنر) أن التطور الثقافي في الوقت الحاضر ماهو إلا مجموعة ممارسات تجري في سياق اجتماعي. وعملية التنظيم تقوم على مايسمى بضبط السلوك سواء كان ضبطًا (ذاتيًا) أم كان انضباطًا (ردًا على ضبط خارجي).

وهذه المقدمة التي تربط السلوك بالظروف المحيطة تؤدي إلى نتيجة مفادها أنه بالإمكان وضع أساليب لضبط السلوك البشري وبالتالي ضبط الثقافة.

وتسهم وسائل الاتصال المختلفة على التلاعب بالظروف البيئية بطرق متنوعة

(١٣) نبيل علي: م.س. ذ- ص ٨٨.

وقوية، بخاصة أن ميزانيات الإعلام قد تنامت بشكل متزايد في بلدان مختلفة، فأصبحت لدى بعض الدول المتقدمة مساوية لميزانيات الدفاع تقريبًا. فالولايات المتحدة يبلغ رقم اقتصادها الإعلامي أكثر من خمسة مليارات دولار سنويًا يُسخَّر لتشكيل تيار ثقافي استهلاكي لا في داخلها فحسب، إنما في بلدان العالم المتقدمة منها والمتخلفة.. وهذا ماجعل الخبراء الغربيين قبل غيرهم يتساءلون (بل يحذرون) فيما إذا كان الهدف هو سلب هويات بلدانهم الثقافية.. وقد رسم (تشومسكي) صورة الإعلام الأمريكي على أنه (يسلّي، يلهي، يعلّم، يرسخ قيمًا ومعتقدات تجعل الأفراد يندمجون في بنىً لمؤسسات داخل المجتمع الموسع، من خلال الدعاية المنظمة).

ولا يكتفي هذا الإعلام بذلك ولكنه، حسب تعبير (إريك فروم)، في كتابه الهروب من الحرية، يلفق للإنسان تهمة إضافية عندما يصوره طفلاً لا يمل من الرضاعة. وهو ما توجهه الحضارة المعاصرة من تهم تلفقها عن الطبيعة الحيوانية للبشر التي لاتمل من الإسراف والعنف وهو ما تجد مسوّغاته في تسويق أفلام العنف والجريمة والإباحية.

ولا تخفي سلطة المركز أهدافها بصهر العالم في بوتقتها من خلال التقارب الذي تروج له وسائل الإعلام وتصنعه ولعل الصورة المريحة التي تطمح إلى تعميمها هي جعل ثقافة المركز هي السائدة بحيث تغدو نموذجًا جاذبًا. وبحيث إن بلدان الأطراف في تقاربها منها تخسر بعضًا من خصوصيتها القديمة.

لكن هذا لن يمكن هذه السلطة من فرض نموذجها إلى الأبد فالأطراف في تقارب المركز منها تحدث شكلاً من التفاعل بسبب من خاصية المجتمعات في التطور والتغيير إلا أن الخصوصية تكتسي طابعًا جديدًا أي أنها تغدو أغنى مما كانت عليه وهذا لايعني الذوبان في الثقافة المسيطرة. فإذ يقع أبناء الثقافات في البداية في وهم قوة المركز وإدعائه أنه الممثل للمستقبل لكن مايحصل أخيرًا يعكس الصورة. وهو مايؤكده (ريجيس دوبريه) و (ج- زيغلر) بقولهما:

لماذا لانقول لا لتفاهة الأغنياء المستبدين؟ كيلا نستسلم، فهؤلاء لن يستمروا دائمًا أغنياء. وهذا ما سمح لهما أن يقولا أيضًا: إن أمريكة ستفقد قوتها وزعامتها كما حصل للإمبراطوريات الكبرى التي عرفها تاريخ العالم، ويعودان من جديد للقول: لنعمل على ألا تحطم أنقاض القوة الأمريكية ثروتنا الإبداعية.

إن عمليتي الانجذاب والانغماس لاتستمران؛ إذ تأتي المرحلة التي يجد العالم نفسه فيها مدفوعًا للخروج من

التجربة.. السلوك سيكون حالة تجريبية، والرواسب القديمة تستمر في المقاومة وفي الدفع إلى الخارج، وإلا فما معنى تشكيل جماعة قومية في العالم الجديد؟

(٨) وسائط الاتصال واستثارة السلوك الاتصالي:

الاتصال عملية رافقت الحياة منذ البداية، وقد تطور مستواه البيولوجي البسيط كما في حالة الأفعال الانعكاسية (مثير- استجابة) إلى مستويات أرقى كما نراها اليوم في وسائط الاتصال الحديثة من أقمار صناعية ومحطات فضائية وغيرها من أشكال متطورة تكنولوجيًا أو غير متطورة.

وقد نتج عن نمو هذه الوسائط وتطورها فلسفات تختلف عن بعضها باختلاف منطلقات أصحابها واتجاهاتهم وأهدافهم.

وقد لخص (هارولد لاسويل) كل هذه الفلسفات ومجالات البحث فيها بقوله: إنها- أي عملية الاتصال بعامة والاتصال الجماهيري بخاصة- تدور حول: «من يقول؟ وماذا يقول؟ ولمن يقول؟، ولماذا يقول؟»

وقد رأى د. أحمد أبو زيد ان هذه الأسئلة البسيطة تقدم أربعة أبعاد للمشكلة هي:

١- طبيعة المرسل (شخص)، أو مؤسسة، أو منظمة) الذي يقوم بعملية الاتصال.

٢- محتوى الرسالة (نوع المعلومات أو مادة الاتصال).

٣- طبيعة المرسل إليه، أو المتلقي، (فردًا، جمهورًا من القراء أو المستمعين أو المشاهدين) بحسب أداة الاتصال (صحيفة- إذاعة- تلفاز، سينما...). ومدى التجانس والتفاوت والاختلاف بين المتلقين من حيث الخصائص الفكرية والثقافية.

٤- مايراد إحداثه لدى المتلقين من تأثيرات.. مدى تحقيق الهدف، نوع الاستجابة، تأثير المتلقين بوسائل الإعلام أو الاتصال واستجاباتها لهم.. [١٤].

ويفتح البعد رقم (٤) الباب واسعًا لدراسة مايجب أن يكون عليه الاتصال من حيث إنه يتم دفق مسار لولبي أو حلزوني.. على عكس ما يعتقده بعض القائمين على الإعلام أنه مسار خطي ذو اتجاه واحد. ولعل السياسات الاتصالية في معظم البلدان المتخلفة إضافة إلى تخلف أدواتها ولغة الإعلام لديها قد وقعت في هذا الوهم لذلك نجد عزوف مواطنيها عن رسالة الإعلام لديها وانصرافها إلى الرسائل الأكثر جذبًا وتجاوبًا مع أوضاعها،

(١٤) أحمد أبو زيد: عالم الفكر ١١/٢ ص ١٢.

وفي هذا فإن الجمهور قد يقع في فخ الإعلام العادي رويداً رويداً. ثم تتسارع وتيرة الانزلاق.

فالعملية الاتصالية- كما تؤكد الأبحاث النفسيةوالاجتماعية- ليست عملية بسيطة إذن، ولا تقوم على نمط سلوكي محدد، بل هي سلوك مركز من عناصر كثيرة تتفاعل فيما بينها في نظام معقد تتفاعل داخله ومع الأنظمة التي تتفرع عنه والنظام والأنظمة الذي هو جزء منها بحيث يشمل نشاط الجهاز العصبي والجوانب الجسدية والنفسية والاجتماعية.

فالتفاعل القائم بين المرسل والمتلقي وبينهما وبين الرسالة إنما يتم أيضاً في سياق اجتماعي. فليست العملية الاتصالية عملية ثابتة في طبيعتها، إنما هي عملية متحركة، لا تتحدد طبيعتها بمعزل عن مكونات السلوك البشري المختلفة، ولاتتم على نحو مبسط كما قلنا. وإنما تقوم على نشاط يتفرع عن الأنشطة الأخرى ويؤثر فيها يتمثل في ترجمة الرسالة إلى رموز أو إشارات يجري نقلها للآخرين، ثم ترجمة الرموز أو الإشارات المنقولة في شكل رسالة. ويشير السياق الاجتماعي إلى تلك القوى التي تؤثر في الاتصال في موقف معين والتي تحكم تدفق المعلومات ونماذج التأثير.(١٥)

يستثار النشاط الاتصالي بفعل عدد من الدوافع منها:

دافع الاعتماد: الذي توجهه حاجة الإنسان للآخرين. وهذا الدافع هو من أكثر الدوافع قوة في الإنسان وإن كان يختلف من حيث شدته والمستوى الذي يكون عليه من إنسان إلى آخر. فالمخلوق البشري يولد ضعيفاً أكثر من أي مخلوق، ويكون بحاجة إلى الكبار في كل ما يتعلق ببقائه (الغذاء، الشراب، الحماية من الطبيعة والمخلوقات الأخرى..). والحاجة التي توجه هذا الدافع لاتنتهي إلا بانتهاء الحياة وإن أصبحت معقدة بدرجات أكبر عما كانت عليه عند الطفل.

والكبار سيظلون يعتمدون على الآخرين في كل شيء من طلب المعلومات وتعلم المهارات وتأدية بعض الخدمات ويكون هذا الاعتماد في الحالات السوية متبادلاً.

دافع الانضمام أوالتواد: الذي توجهه حاجة الإنسان إلى الانتماء وإلى أن يُحِبَّ ويُحَب والذي ينطوي على جانبين متضادين، جانب إقدامي (من حيث إن العلاقة التوادية مثير سار)، وجانب إحجامي (لأن النبذ مثير للألم).

ويختلف الأشخاص عن بعضهم من حيث شدة هذا الدافع لديهم فمنهم ذوو

(١٥) طلعت منصور: سيكولوجية الاتصال- المرجع السابق ص ١٠٨

الحاجة المرتفعة للانضمام، ومنهم من هو في مستوى أقل.

دافع الإنجاز: ويتمثل في السعي والاجتهاد من أجل مستوى أفضل ويكمن وراء توظيف طاقات الفرد في أعمال متقدمة، وحيث يجتمع الأفراد في علاقات إنتاجية تنطلق من أهداف متطلعة إلى مستويات أرقى وتتقدم، هذه العلاقات على أساس نواتج الإنجاز(١٦).

فالاتصال ينشط ويقوى ويتعزز إذا قام على ركيزة من الإنجاز الذي يوفر أنسب المجالات والمواقف لتوظيف إمكانات الفرد والمجتمع في علاقات اتصالية مترابطة تتحدد بالتوجه الإنجازي(١٧) ويتأثر القبول بالرسالة الاتصالية بالمناخ الاجتماعي والنفسي للجماعة بناء على تكوّن حالة إدراكية تكون سلوك أعضاء الجماعة في تفاعلهم الاتصالي فيما بينهم من جهة وفيما بينهم وبين الآخرين من جهة أخرى.

وهكذا تتخذ السياسات الاتصالية اتجاهات مختلفة في نوع الرسالة التي توجهها، وفي توظيف للمواقف والأحداث، وفي طرائق إعداد الرسالة ونقلها. وقد أثبتت الدراسات التجريبية أن السلوك الاستبدادي في المجتمع الذي يقوم بتخطيط عمل الجماعة من أعلى وتوجيهه والإشراف عليه يجعل الاتصال مع الزمن يتصف بالجمود والقسر لتحقيق مستويات تحددها القيادة فيضعف السلوك الاتصالي وتتلاشى الحماسة المطلوبة، ويعزف المتلقون عن الانتباه للرسالة، وحين تتاح لهم الفرص وما أكثرها في عصر تقدم الاتصال وعلوم الفضاء، فإنهم يتجهون إلى مصادر يختارونها..

وهكذا تجد السياسات المهيمنة والمتطلعة إلى تعميم أنماط ثقافية خاصة بها وسائل مختلفة تقوم على توظيف القواعد والقوانين الاجتماعية والسيكولوجية في خدمة أهدافها باتباعها الأساليب التي تستثير دوافع المتلقي وتجذبه ولاتقتصر مادة هكذا إعلام على نقل المعلومة بل توظف المعلومة لخدمة أغراض خاصة بها في غلاف من التسلية ومداعبة الخيال والشهوات.

وقد أدرك واضعو المشروع الصهيوني منذ البدايات دور الإعلام. فقد رأوا في الصحافة والأدب- بحسب بروتوكولات حكماء صهيون- دعامتين هامتين من دعائم التربية. وقد جاء في نص البروتوكول الثاني عشر: سنشتري أكبر عدد ممكن من الدوريات للقضاء على الأثر السيئ للصحافة المستقلة والسيطرة سيطرة كاملة على الروح البشري.

(١٦) طلعت منصور ص ١٤٩.
(١٧) السابق ص ١٥٠.

(٩) تزييف الوعي والذاكرة الجماعية:

لا يمكن أن ندفن رؤوسنا في الرمال ونحن نرى وسائط الاتصال الحديثة من كل حدب وصوب تمطرنا بمعلومات مختارة واكتشافات مجزوءة، وهي تستخدم في غالب الأحيان وسائل من شأنها أن تشكك بالذاكرة الإنسانية فردية، كانت أم جماعية.

وتلجأ هذه الوسائط ومن هم خلفها إلى اتباع طرق متعددة وفق خطط مرسومة سلفًا، تهدف من خلالها إلى برمجة الشخصية الإنسانية وهندستها بحيث يكون من السهل عليها أن تصدق ما يضخ لها، وبالتالي إلى التعديل في الصور المختزنة في الذاكرة الفردية وفي الوقائع التاريخية، ويبدأ التشكيك بداية بالتاريخ الذي هو ذاكرة الأمة.

وقد بدأ منذ انتهاء الحرب الباردة اتجاه يفصح عن نفسه دون مواربة كشكل تجديدي في الإيديولوجية الاستعمارية. ويرى (فوريدي) في الخطاب الإمبريالي الجديد أنه نتاج ثلاثة أسباب منفصلة وكل منها يعزز الآخرين... فشل ما أطلق عليه نزعة العالم الثالث (بعد الأزمة التي ترتبط أوثق الارتباط بالتركة الاستعمارية وتدفق الأسلحة في سنوات (الحرب الباردة)).. وظهور مناخ فكري محافظ نتج عن التجارب الاجتماعية الأخرى... وانتهاء الحرب الباردة مما أزال الضوابط الكبرى على التدخل الغربي».(١٨)

وهو اتجاه يبرر العنف والعنصرية. فالصهيونية التي تمثل هذا الاتجاه بأجل صورة لاتختلف بذلك مع الرؤية الأمريكية ترى في أن العرب يترادفون مع كل شيء منحط، مرعب لاعقلاني، ومتسم بالقوة والجهنمية. فالمؤسسات ذات الإلهام الإنساني بل الاشتراكي صالحة لليهود- الكيبوتز وقانون العودة وشتى التسهيلات لتثقيف المهاجرين- كانت بالتحديد وبشكل قاطع غير إنسانية للعرب. فالعربي في جسمه وكيانه كذا وفي مشاعره المفترضة والتكوين النفسي المنسوب إليه يقف بحكم تعريفه خارج نطاق الصهيونية وبعيدًا عنها».(١٩)

وليس غريبًا هذا الاعتقاد على كل من الصهيونية والإمبريالية الأمريكية اللتين كلتاهما قامتا على أنقاض جماعات أخرى وهما في وضعهما الذي يقوم على التلفيق والادعاءات الكاذبة. وفي شعورها أن دولتيهما تفتقران إلى الأسس الموضوعية والمقنعة في ادعائهما التمدن والتحضر

---

(١٨) عن جيمس صيداوي: جغرافيا ما بعد الاستعمار- الثقافة العالمية ع ١٠٨ ص٧١- ترجمة أسعد حليم.

(١٩) المرجع السابق ص ٦٧.

وقيادة العالم نحو نظام ديمقراطي عالمي مدافع عن حقوق الإنسان والحريات المدنية تشنان حربًا إعلامية دعائية تقوم على تشويش الذاكرة البشرية وتزييف الذكريات والوقائع التاريخية عبر وسائل مختلفة تقوم على تعليب تصورات أفكار تستخدم للتأثير في الأفكار والقيم والاتجاهات من أجل إحلال قناعات بعينها أو على الأقل إشاعة نوع من اللامبالاة لدى الرأي العام بحيث يغدو المتلقي منفعلاً لا فاعلاً متفرجًا مستسلمًا يتابع الأحداث وهو في حالة من الاسترخاء البدني والعقلي..

وكثيرًا ماتكون الرسالة فارغة من حيث مظهرها ولكنها- على حد قول (هـ.شيللر) ممتلئة بالدلالة من حيث احتمالات تأثيرها على الجمهور، تخبرنا بالمغزى الحقيقي لألوان من التسلية تبدعها أعمال مؤسسات فنية أو تعمل في مجالات الترفيه مثل (والت ديزني)- تتمثل في تجريد المعنى الاجتماعي المتداول والراسخ في الأذهان من صفاته المميزة وتعزيز الوضع الراهن أو التشويق لهدف مستقبلي محدد سلفًا. من ذلك ما يذكره صاحب كتاب (المتلاعبون بالعقول) يقول:

«بينما تتجول الحشود في أرجاء (أسعد مكان على الأرض) (*)- وهو الاسم الذي تطلقه الحديقة على نفسها- وهم يشربون ويأكلون ويستريحون على نفقتهم الخاصة، وهي باهظة، فقد ينتهي بهم الأمر بدخول (قاعة الرؤساء). وهنا سوف يتمتعون بامتياز كبير هو الاستماع لخطاب من (ابراهام لينكولن) وهو ماوصفه أحد النقاد، على النحو التالي:

الغريب في الأمر لا يستطيع المرء أن يشك في أن من يتكلم هو لينكولن نفسه، والواقع أن مايسمع لايسبب إزعاجًا لأي مذهب سياسي سواء في ذلك مذهب (روبيرت ويلش) أو (جيفرسون دافيز). لقد أعيد لينكولن لأمريكا كلها رئيسًا لا يشايع حزبًا على حساب حزب، ويتحدث بطريقة تذكرنا بالجنرال (دوغلاس ماك آرثر).. فحديثه لا ينطوي على أية إشارة إلى قضية العبيد أو الحرب الأهلية. وذلك هولينكولن الذي نستطيع أن نقبله جميعًا دون تحفظ.» (٢٠)

فالرسالة التي تبلغها مؤسسة (والت ديزني) في هذا الذي سبق ذكره وغيره من خلال مناظر طبيعية ومن خلال إمكانيات فنية بارعة يصفها (ارماند ماتيلارت) على أنها الطفلية الخيالية التي تمثل اليوتوبيا السياسية لطبقة ما. ففي كل الهزليات،

(*) قال ديزني ذات مرة: إن مشاعري بعيدة تمامًا عن أي اكتئاب أو حزن تمامًا، ولست مستعدًا لأن أعاني من أي حزن إنني سعيد، سعيد جدًا في الواقع. عن: شيللر (المتلاعبون بالعقول) ص٢٥٥.

(٢٠) هـ. شيللر: المتلاعبون بالعقول- عالم المعرفة ١٠٦-ص١٣٣. ترجمة عبد السلام رضوان.

يستخدم ديزني الحيوانية والصبيانية والبراءة لتغطية شبكة من المصالح التي تؤلف نظامًا محتومًا من الوجهة الاجتماعية والتاريخية متجسدًا في الواقع الملموس، أي إمبريالية أمريكة الشمالية.(٢١)

وفي الكتابات الاجتماعية الأمريكية منهاً بخاصة والغربية بعامة، في مناهج علوم الجغرافية والسياسة والعلاقات الدولية يسود مزاج امبريالي- بحسب جيمس صيداوي- ونظرة إلى دول العالم الثالث خلاصتها أنها دول تفتقر إلى التواجد المفترض وإثبات الذات اللذين تتمتع بهما الدول الغربية وفي مخطط له ذيول استعمارية عميقة تجري قراءة دول الجنوب من خلال هذه العدسة الغربية التي ترى في الجنوب افتقارًا إلى النشاط والسلوك اللذين ينبعان من الغرب ولا يتطوران إلا في الغرب. وهكذا تظهر في الغرب فكرة (فوق إمبريالية) مفادها أن التنسيق بين الدول ورأس المال المتعدد الجنسيات سوف ينتج نظامًا عالميًا يزيح النزاع بين الدول الامبريالية.(٢٢)

(١٠) التضليل الإعلامي والتلاعب بالتاريخ:

لاتنفصل الهوية عن التاريخ، ولكي نحافظ على الهوية عبر تتابع الأطوار التاريخية يقول جاك بيرك- لابد من وجود ثوابت بدونها سيكون الأمر تغييرًا في الكينونة.. هل ثمة من يقول بوجود كائن يحل محل الآخر. في مراحل حياة الإنسان طفلاً ومراهقًا وراشدًا أليس هو الكائن نفسه الذي يتطور. إن ذلك ينطبق على الشعوب.(٢٣)

وقد أدرك العالم الغربي منذ فجر نهضته أن تاريخه وأصالته امتداد إلى ماقبل ظهور المسيحية حتى يتسنى له الوقوف بأقدام ثابتة على أرض التاريخ الصلبة. وهكذا لم تفقد أوروبة هويتها أو هويات شعوبها بل أحيتها وقد كانت مطموسة في ظل وحدة شعار الكنيسة تحت علم إمبراطورية مسيحية واحدة.(٢٤)

فالشعوب كما الأفراد لاتشعر بتماسكها وتوازنها إلا في خيط تنتظم به حياتها وشؤونها. وهذا الخيط الذي يمسك حبات السبحة ماهو إلا التاريخ. والأمة التي

(٢١) م.س: ص ١٣٣.
(٢٢) جيمس صيداوي: م.س ص ٧٣.
(٢٣) بدر الدين عرودكي: حوار مع جاك بيرك- الفكر العربي ع٢ ص٢٨١.
(٢٤) شوقي جلال: من مقدمة لكتاب تشكيل العقل الحديث لكرين برينتون.

لاتجد لها جذوراً ممتدة في الزمان تشعر بعدم التوازن وباهتزاز شخصيتها القومية، لذا فإنها تبحث عما يعطيها هذا التوازن المفقود بالانتساب إلى ماض تتخيله أو تفصله إذا لم يكن لها ماض يحقق توازنها. فالأمم الإفريقية التي وجدت نفسها بعد رحيل الاستعمار القديم وأثناءه كيانات قومية أخذت تجد ذاتها في الانتساب إلى حضارة قديمة خاصة بكل منها داخل الإقليم الذي اتخذ له اسم دولة من دولها. وقد يتجاوز هذا الانتساب إلى نسب إلى ابتكاره بحيث يمتزج منه الواقع مع الخيال والحلم مع الحقيقة وهو مافعله (سنغور) رئيس جمهورية السنغال الأسبق حين ابتكر مفهوم الزنوجة.

وهو ما فعلته وتفعله الصهيونية باختلاف الأهداف والمنطلقات عندما أحيت لغة ميتة في عملية إنعاش مصطنعة، وفي ما تصطنعه من تاريخ لا يقوم على أية حقيقة.

وفي هذا العصر الذي اتسم بفوضى فكرية جراء ماتفعله وسائط الاتصال المتقدمة من وسائل إرسال وفضائيات ونظم معلومات، ينبغي أن يستعيد التاريخ مكانة رفيعة في التربية. إذ إنه من اللازم- كما يقول بيير موروا- أن يكون شأنه ومكانته قبل شأن المواد الأخرى المرتبطة بالمعلومة الاجتماعية، فهو الذي يفتح أمام الشباب طريقة البحث والتفكير في نشأة الإنسان وأصوله ومستقبله وهو الذي يجب عليه أن يقدم للناشئة الإطار الزمني والخيط الرائد اللازم كي يتيح لهم مجال التطور وهم يدركون الماضي ويفهمونه. إن عطاء التسلسل الزمني هذا عطاء لا يستغنى عنه، وينبغي أن يبدأ منذ السنوات الأولى من الدراسة. ولهذا فإن الطرائق التقليدية القائمة على الحفظ واكتساب المعلومات ينبغي ألا تهجر دون أن يعني ذلك إغفال أحدث البحوث التربوية.

وهو مايؤكد عليه العالم العربي (أنطوان زحلان) الذي يقول: إن دراسة التاريخ مفيدة مثل دراسة الطب. وهي تفيد الجماعات في كشف نقاط الضعف ومعرفة كيف يتعامل الآخرون مع مشكلات مماثلة.

لم يغب عن المنظرين الصهاينة دور التاريخ في إحداث التماسك الداخلي للمجتمع والتوازن أمام الآخرين. وقد حاولوا ويحاولون باستمرار قبل اغتصاب فلسطين وبعده إيجاد سند لتخرصاتهم ودعواهم بحق مايسمى بالشعب اليهودي في أرض فلسطين العربية فقاموا بالتنقيبات الأثرية علهم يجدون دليلاً ولو كان واهناً يؤكد دعواهم لكنهم فشلوا وسيفشلون فلم يجدوا ذلك داخل الأراضي التي احتلوها عام ١٩٤٨ ولا في الأراضي الأخرى الضفة الغربية والقدس والجولان وسيناء.

لكن خيالهم قادهم إلى ابتداع أكاذيب لاأساس لها إلا في أخيلة أصحابها حين عرضت إسرائيل في حديقة ألفية (والت ديزني) في جناحها تاريخ المدينة المقدسة بما يتفق مع الأكاذيب الصهيونية ومخططاتها وأهدافها. ولم تعدم إسرائيل إدراكها بأهمية السلاح الثقافي في عدوانها على الأرض والشعب والتاريخ. وقد سخرت تقدمها التكنولوجي وسبقها في ميدان المعلومات في حربها الضروس ضد الثقافة والتاريخ العربيين وعبر علماء وكتاب صهاينة ومأجورين ومخدوعين من العرب أنفسهم في تزوير الوقائع التاريخية وسط دهشة القارئ العربي واستنكاره في أحيان قليلة وترديد بعض القراء- مع الأسف لبعض هذه الأكاذيب في أحيان ليست قليلة. وينشغل بعض المثقفين العرب وكتابهم في قضايا وهموم نظرية ولهو فكري عقيم في عملية تشبه الجدل البيزنطي حول المفاهيم..

عرضت إسرائيل في أوائل شهر أيار عام ٢٠٠٠ في مؤتمر عقد داخلها معلومات تركز على أن المسلمين قد بنوا المسجد الأقصى على بقايا هيكل سليمان؛ هذا إلى جانب السرقات التي تقوم بها للتراث والفولكلور الفلسطينيين وعرضهما في المهرجانات الدولية على أنها جزء من تراثها.. ولا تكتفي بمثل هذه العمليات التي تزوّر بها التاريخ وتتلاعب بالذاكرة بل أنها تعرض على الأنترنيت من فينة إلى أخرى نسخًا من القرآن الكريم وقد حذفت منها الآيات التي تمس اليهود..

هذه الأمثلة وغيرها الكثير هي بعض وسائل عدو مسلح بأحدث المكتشفات العلمية والوسائل التكنولوجية على الساحة الثقافية يزور الوقائع التاريخية ويتلاعب بالذاكرة البشرية على المستوى الفردي والجماعي، وهو ما يدعونا للعمل على التسلح بتكنولوجيا المعلومات للإسهام في عمليات التفاعل الاجتماعية وتوظيف أفكارنا فيما يدفع عنا شرور حرب معرفية تهدف إلى طمس شخصيتنا القومية وتسفيه المقوم الثقافي فيها، ولا يكون ذلك في ترك وسائط الاتصال للتكنوقراط لأنه في ذلك مخاطرة لقابلية هذه النخب للاستقطاب ولقصور في رؤيتهم الثقافية والاجتماعية [٢٥].

(٢٥) نبيل علي: عالم المعرفة ٢٦٥- ص٦٣.

٢١٩

قراءة في دراسات الدكتور محمد غفر[*]
«في فلسفة العلوم»[**]

د. عماد حاتم[***]

يفتتح المؤلف[*] كتابه[**] بمقدمة بعنوان «بوحٌ لابد منه»، ومن تضاعيف هذا البوح تنبعث الذكريات الشجية، وصور حياة الريف على خلفية طبيعة خارقة في جمالها وواقع «خارق» في بؤسه وعذوبته أيضاً. وتتردد أمام العيون شخصيات الأقربين، الأم والأب والزوجة، تتنافس في ميادين الأصالة والغنى الروحي وتحكم مسلكها علاقات المودة والإيثار والصدق، كما تتردد أحلام الطفل وطموحاته المستقبلية الجريئة متجاورة مع صورة المعلم الوحيد والسبورة الهوائية وألق النجوم وفاقة الوطن المعرفية، ويختمها الإقرار بسحر الكلمة وأهمية العلم ودوره في إنقاذ الوطن والسمو به إلى أعلى ذرى التقدم.

(*) د. محمد غفر: دكتوراه في العلوم- المعهد العالي لبحوث البيئة. جامعة تشرين.
(**) «دراسات عربية في فلسفة العلوم (رؤى في العلوم)»، تأليف الدكتور محمد غفر، نشر وتوزيع: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع دمشق ٢٠٠٣م.
(***) د. عماد حاتم: باحث وأستاذ جامعي له العديد من الدراسات اللغوية والنقدية.

ويتضمن الفصل الأوّل من الكتاب «البحث العلمي: ضرورة تنموية ودفاعية»، ما يمكن أن نسميه بـ «رسالة الكتاب» وهدفه. فبالإضافة إلى المعلومات الدقيقة والقوانين العلمية الراسخة والتي يستعرضها المؤلف بتفاؤل وباحترام لجمالية الكون الذي نعيش فيه وكماله، فإن ثمة «رسالة» يريد إيصالها إلينا تظهر من خلال خطين متوازيين يخترقان صفحات الكتاب، أولهما: هاجس الوطن وإرادة النهوض به في مدارج الازدهار والتقدم، والتوكيد على أن السبيل إلى ذلك هو العلم، وبالتالي إزالة العراقيل التي تحول دون التوصل إلى العلم في صورته الخلاّقة المبدعة، وثانيهما: إزاحة ما يثبط عملية الارتقاء العلمي على المستويين الداخلي والخارجي، واللذين يكمل أحدهما الآخر، ولهذا، وعلى مستوى واحد من الحماسة والاندفاع، يشن المؤلف حملته الضارية على الفساد الداخلي، وشل الأدمغة، وموت الذمم، وعلى النظام العالمي الجديد؛ بكل ما يمارسه من عدوانية ومن تعطيل لطاقات الشعوب.

أما بالنسبة للخط الأول المتعلق بـ «الوطن والعلم»، فيبدأ المؤلف بعملية «نقد ذاتي» لواقعنا العلمي ولمساهمة العلم المتواضعة جداً ضمن مسيرة الحياة في بلادنا. وهكذا يقرر «إن الجامعات السورية لم تتمكن من رفد عملية التنمية في القطر العربي السوري بأية معطيات علمية جديدة، بل وعلى العكس من ذلك، أجهضت الآمال التي كانت معقودة على المؤسسات العلمية ومراكز البحث العلمي في القطر وحولتها إلى قصور لا حياة فيها» (ص٢٢). أما العلماء الذين يمثلون العنصر الأهمّ في دفع عجلة العلم، فيؤكد الباحث على جدارتهم التي أثبتوها في أفضل الجامعات العالمية قبل أن يساقوا إلى أجواء العطالة والركود والتفسخ التي يعيشونها على أرض الوطن. ولهذا، يطرح سؤاله الاستنكاري المحزن: «كيف استطاع هؤلاء الحصول على الشهادات العليا وبتفوق وتحولوا الآن إلى مجرد أرقام» (ص٢٢). وفي محاولة التعرض لأسباب هذه الظاهرة، يرشدنا المؤلف إلى ضرورة إيجاد «إدارة معافاة ووجدانية» و«انتقاء أطر عملية التنمية وفق معايير ترجح المصلحة الوطنية.. مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة استبعاد كل من تورط في الفساد عن عملية الإصلاح» (ص٢٣)، ثم توفير الشرط الإنساني لحياة أهل العلم. فأي عطاء يُنتظر من عالم «يعيش في أحياء المخالفات ويركب السرافيس ليصل جامعته أو مركزه البحثي، كما أنه مثقل بالقروض والديون.. وقد يعطي

دروسًا خاصة لطلاب المرحلتين الإعدادية والثانوية»(ص٢٣، ٢٤). أما الجدوى التي يمكن تحقيقها من جراء ذلك فأعظم من أن نتخيلها، سواء بالنسبة للاقتصاد الوطني ككل أو لخلق منظومات دفاع جديدة في التصدي للعدو الصهيوني أو خلق فائض في ريعية العملية الاقتصادية. ويختم الباحث هذا الفصل بحقيقتين، تتعلق أولاهما بهذه الجدوى «فقد كانت الصهيونية غولدا مائير لاتولي أي اهتمام يُذكر للخطب السياسية اليومية للرئيس الراحل جمال عبد الناصر، إلا أنها اضطرت إلى تشكيل لجنة أمنية علمية فور تبلغها (أنه) سيدعم البحث العلمي في مصر» (ص٢٧)، أما الثانية فتؤكد على أن العلم هو الأساس الراسخ حول ما يتراءى لنا معجزات تناقلناها عبر القرون، بينما لم يكن في جوهره سوى تطبيقات لحقائق العلم «فلولا معرفة نوح بقانون أرخميدس لما صنع سفينته، ولولا اكتشاف داوود لأكاسيد الحديد لما استطاع الخضر الوصول إلى القطب مهتديًا ببوصلته»(ص٢٧).

أما النظام الدولي الجديد، فيدخل الباحث في جدال معه منذ أول صفحات الكتاب عندما يصفه بـأعلى مراحل الإمبريالية» التي «حولت كل مراكز البحث العلمي إلى مؤسسات استثمارية لزيادة النهم الاستهلاكي»(ص٢٠) سياسته «تحل فقط المشاكل المطروحة من قبل الشركات التي تسيطر على الاقتصاد العالمي، وإلا لماذا لم تستطع مراكز البحوث العالمية، وحتى هذا التاريخ، إحداث أي تقدم يُذكر على صعيد معالجة أمراض الإيدز والسرطان والسكري»(ص٢٠)، وتتواصل هذه المساجلة حتى الصفحات الأخيرة من الكتاب والتي ينهيها المؤلف بحجته الأخيرة عندما يعرض ما انتهى إليه نظام الشركات الإمبريالية من تحجر وأنانية وجلافة حتى أنكرت أبسط المشاعر الإنسانية وتجاهلت المضمون الغريزي الكريم الذي يدفع الإنسان للدفاع عن أهله ووطنه وألغت مفهوم الفداء والتضحية عندما ألغت حب الوطن:«لن يعي النظام الدولي الجديد نداء البؤر الإنسانية لتعريف الإرهاب، إذ لايميز النظام الدولي بين حب الوطن، الهودج الكوني لكمياء الحب، والإهاب»(ص١٨٩).

وبداية من الفصل الثاني، يناقش المؤلف طائفة من القوانين العلمية الأساسية ينتهي بها إلى مجموعة من التأملات الهامة والطريفة. ومن اللافت للنظر، ما يسم عرض المؤلف لهذه القوانين العلمية

الصارمة من بهجة وتفاؤل. فثقافة الاستخلاص التي يعرفها كـ «انتقال انتقائي لمادة نوعيـــة من طور إلى طور» (ص٢٩) تنتقل إليه في خط تصاعدي بدءًا من صيغتها البسيطة ممثلة في أريج الزهرة فحبة القمح حتى أعقد التفاعلات النووية. ويستخلص من ذلك مواقف تنعكس على الوجود الكوني ككل. فمفهوم «مصونية المادة» القـــائل «إن المادة التي تولد لاتفنى ولكنها لاتستمر بالصيغة ذاتها» ينتهي بالمؤلف إلى نتائج إذا لم تكن مذهلة في ذاتها فإنها تفضي إلى نتائج مذهلة، فـ«الاستخلاص، كحالة رياضية تجريدية متقدمة عند أهل الشرق وبخاصة عند ثابت بن قـــرة، ربما تكون وراء تكريس مصطلح القيامة ويوم الحساب بالتقاء منظومات شمسية متماثلة وبشحنات متعاكسة، ليعاد من جديد خلق المنظومات الكونية والحياة» (ص٣١-٣٢)، ومن تعاريفه «الجميلة» للاستخلاص أنه «نزفٌ كالفصد يُعافي الطبيعة والإنسان» (ص٣٢)، ويسوق مثالاً على ذلك بانشطار ذرة اليورانيوم إذ «يكون مجموع الكتل الناتجة عن الانشطار أصغر بقليل جدًا جدًا من الكتلة المنشطرة، وبضرب هذا الفرق الطفيف بمربع سرعة الضوء، يمكن تخيل ما يستخلص من نواة الذرة من طاقة جبَّارة ونظيفة تلبي احتياجات البشرية» (ص٣٢). ويشرك المؤلف قارئه في تبيّن ما ينجم عن هذا القانون من تأملات حول موقف الإنسان من توازن الطبيعة ودوره في جعل قوانين الاستخلاص نعمة أو نقمة على بني البشر، وهذا ما يقدم متعة معرفية للقارئ وبخاصة عندما ينقل الاستخلاص إلى عالَم الإنسان، وهو ما يمكننا - قبوله بشيء من التحفظ - عندما ينتقل المؤلف إلى عرض هذه العملية التي تتم بين الرجل والمرأة «بطريقة غير تساهمية» (ص٢٤) والتي انتهى منها آدم «فارضًا على البشرية وعيًا ذكوريًا أحادي الجانب» (ص٣٥). فالقضية -في تقديرنا- أعقد من ذلك بكثير، والوعي الذكوري مرحلة متأخرة جدًا في التاريخ الكوني سبقتها مرحلة «المجتمع الأمومي» الذي همّش الذكر على مدار أحقاب زمنية موغلة في القدم نجهل بداياتها ونهاياتها لكنها مازال تُذكّر بنفسها في محمولات الأسماء الأنثوية الأكبر والأهم بين عناصر الكون كالأرض والسماء والشمس والنار والريح والدنيا وحفظتها الأساطير الأقدم والمتعلقة بالأم الكبرى عشتار وبالأم الكونية أفروديتا وبالبطل الأسطوري الذي لايُقهر والذي كلما أحس بنضوب قوته التصق بالأرض-الأم فاستمد منها قوة جديدة. والمؤلف

لايترك الوقت للمزيد من التأملات، فهو سرعان ما يعود إلى أطروحته الأساسية المتعلقة بمجتمعنا المتخلف عن ركب العلوم، ويستشهد بالهند عالمًا تعيش فيه الأغلبية الساحقة تحت خط الفقر الثقافي المادي، ومع هذا يستخلص العلماء هناك الطاقة من نواة الذرة والعقاقير من مكونات الطبيعة (ص٤٠)، بينما ماتزال مجتمعاتنا الاستهلاكية تعيش على انتصارات الماضي وعلى بيع مناجمها وخاماتها مستسلمة للقيلولة والعطالة.

أمَّا في فصل «التحدب في المنظومات المائية» والذي يليه، فيدخل المؤلف عالمًا جديدًا من المعلومات، ذلك «أن منظومتنا الكونية، بكل ما فيها من مكونات وقوى ونمو حيوي، ما هي إلا منظومة تحدبية، والغلاف الجوي تحدبي، والشمس والقمر والأجرام تحدبية، والتحدب لانعنيه مسارًا وإنَّما وحدة تناقضية تضمن للبشرية تاريخًا إنسانيًا... فلولا البنية التحدبية لجذع الشجرة لما كانت عملية التركيب الضوئي ولما كانت الحياة. إذ إنه من المستحيل أن ينتقل النسغ عبر جذع شجرة مكعبه والدماغ، هذا الذي يصله الدم (منظومة مائية تحدبية) من القلب (بنية تحدبية) عبر الأوردة (بنية تحدبية راقية ومثالية) والمتوضع ضمن جمجمة تحدبية» (ص٥٤-٥٥). وأهم سمات المنظومات المائية كونها -برأي المؤلف- «بنية ثنائية القطب»، وبها أيضًا يفسر المؤلف «أهرامات الفراعنة»، تلك التحدبات الأعظمية التي تدفعنا بدورنا إلى تذكر تقانة الجدات وحرصهن على حفظ المواد الغذائية - وبخاصة الألبان- تحت «المكبة» التحدبية على صورة الأهرامات وتخزين الدقيق والحبوب في «الساطرات» المخروطية التحدبية أيضًا. غير أن المؤلف ينقلنا إلى ظواهر أطرف من ذلك كنجاة الطيور وأبناء الأسكيمو في أقاصي سيبيريا من أمراض معينة بفضل هذه المكونات الخاصة، ويؤكد على أن الوعي الإنساني يجب أن يكون تحدبيًا لأنه ناتج عن منظومة مائية تحدبية، وإغفال هذه الحقيقة سيؤدي - برأي المؤلف- إلى طرح منتج سكوني عقيم ويسوق أمثلة عن ذلك من ديكتاتورية البروليتاريا إلى المشروع الصهيوني الذي يفتقد ثنائية القطب إلى النظام العالمي الجديد الوحيد القطب الذي يتطلع إلى إلغاء الثقافات الوطنية للشعوب، وهو نظام يؤكد المؤلف على أن الفرصة ستتاح لنا لرؤية احتضاره (ص٥٨).

ينتقل المؤلف في الفصل التالي إلى

محاولة «استقصاء اتساع الكون»(ص٦٤) ويفسره بأنه «ما هو إلا انسياب مادي وطاقي نحو اللانهاية، ولم تخط البشرية إلا خطواتها الإنسانية الأولى نحو المعرفة»(ص٦٨)، أما ما تحقق في ميدان المعرفة حتى هذه اللحظة، فيلخصه المؤلف في منظومات علمية ثلاث فقط هي: فضل القيمة وجاذبية نيوتن ونسبوية أنشتاين، كما يؤكد على أن العلم نشاط لاتشكله التقنيات، فأفضل القوانين العلمية (ومنها الثلاثة المذكورة آنفًا)، كان نتيجة التأمل الإنساني معززًا بإرادة الوصول إلى قرار. ويهيب المؤلف بنا إلى دعم العلماء مشيرًا إلى جسامة المهام المنوطة بهم ويستعرض عالمًا من المشاكل والقضايا التي تنتظر الحلول، فيتمنى صدور صيغ جديدة لفضل القيمة تكفل توزيعًا عادلاً للخيرات، ويناقش تطور علم البيولوجية الذي لم يسجل بعد- باستثناء الصادات الحيوية- تقدمًا ملموسًا في ميادين معالجة الأمراض الخطيرة. ويفرد حيزًا واسعًا للاقتصادات الرأسمالية وشراستها التاريخية، وينتهي إلى أنه «يجب على النخبة السياسية طرح وتفعيل برامج لمقاومة النظام الدولي الجديد لأن في ذلك (في المقاومة) ضمانًا لوجودها ووجود الأوطان (ص٧٧). وينهي الفصل بعبارة تفيض بالمرارة، إذ يتساءل هل يمكن أن يتحقق شيء من هذه الأحلام في عالم اليوم «عندما يكون نصيب من يقذف الكرة برجله من ريع عملية التنمية أكبر وبكثير من مهتم بالعلوم يخط معارفه بحبر من دمه» (ص٨١).

وإذا كان العلماء قد درجوا على تعريف الجمال انطلاقًا من تصوراتهم لماهية الفن ودوره في الحياة، فـفسروه تارةً بالتناسق والهارمونيا وطورًا بتجليات المثل الأعلى للنوع وأحيانًا بالتطابق مع «روح» الحياة، فإن المؤلف يتوقف بكثير من التفصيل أمام هذا الموضوع في فصل «فيزياء الجمال»، ويعرف الجمال بأنه «الحالة الفيزيائية السليمة والمعافاة»(ص٨٣)، ويطوِّر فكرته بعد ذلك قائلاً: «إن الوعي الاستخلاصي الراقي الذي لايتقزَّم عند «الأنا» هو تتويج تفاضلي لفيزياء الجمال، بل إنه تاج الجمال وروحه»(ص٨٧)، «إن التناظر هو فيزياء الجمال، وإن التحدب روحه، والجمال ليس فقط رؤية، وإنما أيضًا ارتقاء في المفاهيم الرياضية والفيزيائية بما يقود إلى سبر أغوار منظومتنا الكونية وما تحتويه من مكنونات تناظرية»(ص٩٠)،«إن التناظر يمنح المادة حالتها الفيزيائية ويحدبها لتتحرك، وبين التوضع والحركة ترتسم

أطياف الرؤية وتكون الصورة وارتسام الجمال»(ص٩٠-٩١)، وأخيرا «إن الجسد هو المادة المتسربلة بالماء والنمو الحيوي، وفي فيزياء الجمال يكون الجسد بمثابة المزار الذي ترتمي عليه بيئته بمكوناتها وقواها، يحبو بها ويتمازج في صومعته الماء والضوء والنار والبخور والدعاء. والجسد الآدمي هي أبهاها على الإطلاق»(ص٩٥).

وهذه التعريفات التي فرضت عليها لغة المؤلف حظًا غير قليل من الغموض تنطلق -في تصورنا- من رؤية الباحث للكون وقد صاغه خالقه في صورة من صور الكمال تتفاعل عناصره ضمن تجلياتها الطبيعية المتناسقة بكيفية يصوغها التناظر والتضاد، وتضبطها قوانين دقيقة تكاد الموجودات الكونية من خلالها أن تكتسب الصفة العقلانية، وذلك ضمن منظومة متفاعلة يؤدي الإنسان فيها دوره كجزء من هذه المنظومة المتداخلة المتكاملة وعليه أن يضبط مسلكه نحو هذا الكون على إيقاع مصلحة الفرد والمجموع والنظام الكوني الكلي المتناغم العناصر والأجزاء. وتبدو لنا هذه الرؤية الجمالية مزيجًا من التصور العلمي والصوفي معًا تتحقق فيها الحالة الفيزيائية الكونية السليمة والمعافاة معًا.

ولهذا كان القبح في تصور المؤلف هو ما يناقض هذه الهارمونية الكونية العليا، وكمثال على هذه المناقضة يسوق المؤلف لوحة سريالية «تطبيقية» عجيبة تعكس القبح بمكوناته التي نراها كل يوم بعد أن انتفت الهارمونيا والانسيابية والتناظر والانسجام، وتداخلت المعايير وضاع التوازن ومَثّل الكون أمامنا واقفًا على رأسه، إنه «حافلات نقل الركاب وهي تسحق مدينة دمشق والمدن السورية الأخرى، في حين توقف بردى عن المسيل والانسياب، وغصّت الشوارع والأزقة بأرمات تجار الجملة والمفرق والأطباء و..الفلافل، لابل إن بعض الأرمات يُخط بشحوم وزيوت مصلحي الحافلات، بينما تصدح الأغنية الشبابية في كل مكان، ويُسمع من هناك ضجيج يعلن عن فجر جديد، وهاكم من توقفت أنفاس أبيه من الاختلاس يقص الأساطير بالغواصة والشبح»(٩٨).

من هذا المنطلق الداعي إلى الفعل والحياة وتحقيق الجمال، ينتقل المؤلف إلى الفصل التالي المهم في كتابه وهو بعنوان «الجاذبية والزمن والضوء والخلق والفناء والقرآن»، ويستهله بجملة تفرض حدًا فاصلاً بين موقفين من النظرة إلى المنظومات العلمية في القرآن الكريم: «ونعتقد أنَّ إذابة المنظومات العلمية في

النصوص الدينية ما هي إلا أصولية حربائية توظف نتائج الثورة العلمية التقنية لصالح الانزلاق إلى فيزياء العطالة وعدم السعي، في حين أن انتعاش فيزياء النرجس والتناظر يُساهم في نقل أبجديات النص الديني إلى حالة فيزيائية مقروءة، وشتان ما بين التلاوة والقراءة»(ص١٠١). وبكل حماسة، يقف المؤلف إلى جانب الموقف الثاني الذي يلخصه بقوله «إن السعي هو الشرط القرآني للانتقال من التسطح البشري إلى السويّة المعرفية الإنسانية، في حين أن الانطواء على الأوهام ما هو إلا تدرن ينسف العقل ويُقزّم المشروع الإنساني»(ص١٢٦-١٢٧). ومن خلال حديث المؤلف عن شريعة العقل والتوكيد على أن الرسالة المحمدية- أكثر الشرائع انسجامًا معه- وعلى أن ميدان العلم الذي يدعو إليه القرآن لاينتهي عند حد، ومن خلال تحليل مفاهيم الشك والزمن والتبدل، لاتبارح المؤلف هذه الفكرة القرآنية التي تحضّ على السعي والتطلع، دون قيد، إلى مزيد من المعرفة. ولكن إذا كنّا نتفق مع المؤلف على قوله: «نحن كمسلمين لانساهم البتة في رفد المشروع العلمي الإنساني ويقتصر دورنا على إفتاء الموقف الشرعي من نتائج الثورة العلمية التقنية»(ص١٠٦) وعلى «أن الحالة المعيشة في عالمنا العربي الإسلامي هي حالة تقزم لازمن فيها»(ص١١٧)، فليس من حقنا أن نسقط هذا كله على تاريخ الحضارة العربية الإسلامية بطوله منذ «أن أصبح القمع، بعد أن أُفتي شرعيًا، السياسة الرسمية للبلدان الإسلامية حتى يومنا هذا»(ص١٠٦)، فقد عاشت حضارتنا الإسلامية قرونًا تنافس فيها الحكماء على حماية العلم والعلماء الذين استجابت قلوبهم للنداء القرآني من أجل العلم فانصرفوا إليه بحميّة واندفاع وأنتجوا من المؤلفات ما يجعلنا- بكثرة موضوعاته وبأصالته وعمقه- نؤمن بأن أصحابه كانوا يرون الاشتغال بالعلم ضربًا من العبادة. وقد ذكر المؤلف في الصفحة ١٦٥ من كتابه أسماء بعض هؤلاء العلماء.

وفي الفصل قبل الأخير، يتوقف الباحث أمام بعض القضايا التي صارت بالنسبة للكثيرين ضربًا من المسلّمات، وأهمّها موضوع الإعلان والإنترنت وسيطرتهما وإيهامنا بجدواهما وأولويتهما بالنسبة لكل العلوم. وبروح المسؤولية، يؤكد المؤلف على دور النظام العالمي الجديد في زرع هذه الأوهام والتشديد على ثقافة الإعلان والإنترنت «وما هما إلا وسيلة للتحكم

بمصير البشرية جمعاء، بل وفرض غذائها ومشربها، وبالتالي وضعها في حلقة غرائزية مغلقة»(ص١٥٥). وهكذا «استعيض عن كرة القدم كمخدر للشعوب من قبل الرأسمالية التقليدية بمقاهي الإنترنت كمخدر للشعوب من قبل النظام الدولي الجديد»(ص١٥٥)، فتسابقنا جميعًا إلى احتواء هذا السلاح العلمي الجديد، حتى «إن الأمر تجاوز الحدود الدنيا للمنطق. ففي الصومال، توجد مقاهٍ للإنترنت، في حين تفتقر مدارس الصومال إلى ألواح خشبية»(ص١٥٣)، و«صُنفت بيوت المعلوماتية الأغنى من بين الصناعات كافة بعد أن استطاعت غرس التقانة المعلوماتية حتى عند مشايخ البدو الذين باتوا يعرفون الأجيال من التقانة المعلوماتية»(ص١٥٤). وتتضح حقيقة هذه المؤسسة وتهافتها في استعراضنا لهذه العبارة التي تحمل ما يشبه الصدمة والتي يوردها المؤلف في هذا الصدد «استنادًا إلى تجربتي العلمية في البحث عمّا أحتاجه من مراجع في مجال العلوم النووية، لم أتمكن حتى هذا التاريخ من الحصول على أية معلومة من خلال تقانة الإنترنت. فالمعلومة المباحة في هذه الشبكة هي معلومة منتقاة محرومة من أي ريع معرفي، كما أن الدخول إلى هيكلية هذه الشبكة لايحتاج إلى أية سوية معرفية»(ص١٥٦).

والأفكار التي ناقشها المؤلف الدكتور محمد غفر في كتابه «دراسات عربية في فلسفة العلوم» تستحق كل التقدير والاحترام، كما أن إيمان المؤلف بأهمية العلم ودعوته الصادقة إلى الأخذ به سبيلاً لابديل له من أجل الخروج بالأمة إلى مصاف الأمم المتحضّرة المنتجة للعلم، يستحقان قدرًا أوفى من الإكبار. لكننا قبل أن نضع النقطة الأخيرة في كلمتنا هذه، نود تسجيل ملاحظات ثلاث في ختام قراءتنا لهذا الكتاب الواعد الذي يُعدّ باكورة النشاط العلمي لباحث جاد نثق بموهبته وصدقه وننتظر صدور أعمال أخرى أعمق غورًا وأجدى نفعًا في المستقبل القريب على يده بإذن الله.

النقطة الأولى وتتعلق بأسلوب الكتابة ومفرداتها أيضًا. فقد فصل البلاغيون منذ العهود القديمة بين نمطين من الكتابة وجعلوا لكل منها مذهبًا في اختيار الكلمة واستخدامها وسوّغوا للكتابة الفنية، التي تتجه إلى العاطفة والتأثير، استخدام المجاز واختلاف الدلالة وتفاوت المستويات البيانية. أما الكتابة العلمية الموجهة إلى العقل والهادفة إلى الإقناع فقيدوها بدقة

المصطلح، ودقة أداء المعنى، واختصُّوها بالأسلوب الواضح الدقيق الذي لايحتمل التأويل. وصار ما يُعدّ محمدة في الكتابة الفنية وفي لغة الشعر يُعدّ مأخذًا على الكتابة العلمية. فاللغة الشعرية التي استقبلتنا وأمتعت أحاسيسنا في مقدمة هذا الكتاب والتي صورت بأسلوب فني مؤثر دفقات جميلة من ذكريات الماضي، تحولت عند الخوض في «فلسفة العلوم» عبئًا على المعلومات بل حالت -في عديد من المواقف- دون استثمار المؤلف لهذه المعلومات الهامة والنافعة وتقديمها للقارئ بصورة مبسطة، دقيقة، موضحة لاتقبل التأويل. لقد كانت لغة الكتاب فصيحة سليمة من الناحية القواعدية لكن ما كان لها أن تزاحم لغة الشعر، ولا أن تستخدم مفردات الهيم والتيه والهودج والمجمر والصومعة والنرجس والعشق واليوح، المفردات التي قد تترك أثرها في الأحاسيس لكنها تعكر صفو الفكرة التي ينبغي أن تصل محددة واضحة إلى العقل. والأمثلة على ذلك كثيرة، نكتفي منها بالمقطعين التاليين، وبهذا التساؤل: هل يتهم القارئ معلوماته العلمية المتواضعة عندما يستغلق عليه فهم ما يراد قوله في كل من المقطعين، أم يُفسّر ذلك بالأسلوب واللغة المستخدمين في الكتابة؟ المقطع الأول من فصل «ثقافة الهجرة والاغتراب»:«عندما تتناجى المناحي: الثرى والماء والشمس، يُعشعش الزمن في نواة الصيرورة، وتتنهد الأنتروبية (العشوائية الطبيعية) أوجاع سكب الطاقة في رحم المادة، وترتمي المكونات المفجوعة بفقدها الطاقي في سرير القيلولة الكمونية، إنه المكوث الطوعي على ضفاف نهر الحياة. فالمادة المتسربلة بالماء والضوء، تحيا مكوثها بأنتروبية دنيا من أجل الارتقاء إلى عالمها الحيوي. ولكن، وبمجرد ارتسام بواكير النمو الحيوي، تُعاود المادة النامية حيويًا تسلق الهضبة الأنتروبية، لتقذف بمكنونها الطاقي في هودج الحركة من أجل قيلولة ثانية وخلق جديد»(ص١٣٥). المقطع الثاني من فصل «في كيمياء الحب»:«تُعزز الكيمياء من أبعادها الشغوفة بأبجديات الحب عندما توظف أدواتها التساهمية في تفاعلاتها. فبالإضافة إلى أهمية المخزون الإلكتروني، نعتبر مفهوم البنية الإلكترونية في رحم المكونات المعيار الأهم في تقييم أداء الموجودات. إذ إن البنية الإلكترونية الراقية، هي البنية التي تجمح إلى الترميم عبر توظيف أمثل لما يُسمى بالسويات الطاقية. ودحض الاستكانة، إنما يؤدي

بالمداولة بين توضعات اللبوسات كأداء يصوغ المسافات التناظرية والزمن. فكل انتقال يولّد مسيلاً يدفع بالمكنون إلى خلق فائض في القيمة الإلكترونية، ولكن فائض غير مختلس. حينها، يلج المكنون المعافى بلازما الماء وينتقي هودجه التحدبي عبر التلقف الانتقائي لجزئيات الماء»(ص١٧٩).

النقطة الثانية وتتعلق ببعض المعلومات المحمولة على نصوص خصّصت لـ«فلسفة العلوم»، فما قدمت إضاءات جديدة إلى المتن بل فجّرت عددًا من التساؤلات حول دقة هذه المعلومات وحول مسوغات وجودها بين دفتي كتاب علمي رصين. فمن ذلك ما يمثل نظرة معينة إلى بعض الشعوب من «سكان أدغال الأمريكيتين، في مجاهل أفريقيا وفي مجاهل جنوب شرق آسيا... حيث لم يقدم النشاط البشري في تلك الأصقاع أي حرف مكتوب أو جملة مقروءة»(ص١٤٤، ١٤٥)، فهذه النظرة الفوقية تتناقض أولاً مع ما يفيض به قلب المؤلف من حنو وحدب إنسانيين على مجموع الشعوب المستضعفة، وتتناقض ثانيًا مع الحقيقة التاريخية إذ ألفت حضارات عريقة ربما تكون قد اندثرت اليوم لكنها سجلت حضورها التاريخي الذي يجعلنا نتساءل اليوم:ألم تكن الحضارة القديمة لسكان «مجاهل أفريقيا» واحدًا من الأنساغ الهامة شبه المنسية التي تألقت فيما بعد في صلب حضارة مصر القديمة، إحدى أهم الحضارات في التاريخ البشري؟ أما الربط بين مواقف بعض الشعوب من قضيّة العرب العادلة وبين «الشذوذات التأكسدية والأنتروبية» وبين بعضها الآخر والـوفرة في المكنونات النبيلة» (ص١٤٥)، فيخشى أن ينتهي بنا إلى نوع من «الجبرية المادية» التي لاتتفق والمعطيات الموضوعية لتاريخ العلاقات الإنسانية. وفي هذا الإطار أيضًا، تدخل المقارنة التي يجريها المؤلف بين ت. مندلتون والشافعي. والشاهد الإنكليزي المطروح في الصفحة ١٦١ ليس شاهدًا على العجز اللغوي لدى ت.مندلتون بقدر ما هو شاهد على دقة التعريف العربي المأثور «البلاغة: الإيجاز»، ومقارنته ببيت الشافعي لم تحقق النجاح بسبب استقلال كل من القولين بمداره الخاص. أما المقابلة بين العربية من جهة وبين الفرنسية والإنكليزية من جهة أخرى فلم يكن ثمة ما يسوّغها، إذ إن كلاً من اللغات الثلاث قدمت أدبًا وتراثًا عظيمين من خلال خصوصيتها واشتمالها على قدرات تعبيرية واسعة قد لاتتطابق بالضرورة مع ذات القدرات لدى لغات أخرى. وإذ كانت بعض

الأسماء الفرنسية «محرومة من أفعالها»(ص١٦٢)، فهذا بالضبط ما نجده في باب «الاسم الجامد» في العربية كأسماء أرض، إنسان، رجل وغصن، وحتى خلو لغة ما من الاشتقاق، إن وجد، لايمكن أن يكون حجة على اللغة، فالعربية تخلو، في الزمن الحاضر، من فعل الكينونة (ذي الأهمية المركزية في الفرنسية والإنكليزية)، ومع ذلك لم ينتقص هذا الخلو من القدرات التعبيرية الهائلة للغة العربية.

النقطة الثالثة وتتعلق بالفهرسة، فالكتاب الذي بين أيدينا كتاب طريف، جديد ومفيد، ونأمل أن يفيد القارئ من علم المؤلف ومن منهجه في التفكير ومن حرصه على الدقة العلمية، التي تعدّ دقة الفهرسة، وإحالة كل معلومة إلى مصدرها العربي أو الأجنبي، وجهًا من وجوهها. ومن المحزن أن المؤلف لم يولِ هذه النقطة ما يستحقه من عناية، بل إن الإحالات التي تضمنها الكتاب لم يستوف -في أيّ منها- شروط الفهرسة المنهجية الدقيقة التي تتفق ورصانة كتاب في فلسفة العلوم، وهذا ما نأمل أن يستدركه المؤلف في الطبعة التالية لكتابه الذي يلبي مطلبًا مهمًا في حياتنا الثقافية الحالية، ونتمنى أن نقرأ له ولغيره من العلماء الغيورين على العلم وعلى مستقبل الأمة ما يمكنهم تقديمه من المؤلفات الجادة التي تفتقر إليها المكتبة العلمية العربية.

❖ ❖ ❖

الإبداع

شعر

الأغـاني

إبراهيم النمر

قصة

حكايـة مطـواة

نصر الدين البحرة

قصص قصيرة جداً

د. منتصر عبد القادر الغضنفري

الأغاني

شعر

إبراهيم النمر *

(١)

لأنكِ بحري

أردّدُ عمري قصيدةً

وأهفو إليكِ

كأول حرف

بصدر جريدةْ

فأنت الأخيرة في العشق

شوقاً

وأنت الوحيدةْ

(*) ابراهيم النمر: أديب وشاعر من سورية. من دواوينه: «خيل الحنان».

(٢)

بقربك أحلو
وبُعْدُك مُرٌّ
فكيف أبدّلُ بالحلو مُرّا؟!
وكيف الودُّ
حزينًا
وأنتِ وهبْتِ الزّغاريدَ
عُمرا

(٣)

سماءان عندي
وعُمران عُمري
فكيفَ أُفرّطُ من غير قصدٍ
بعُمرٍ
وكيفَ أودّعُ عندك عمرا؟!
تعالي
فإنّي عشقتُكِ
سرًّا وجَهْرا

(٤)

أُقدّسُ عينيكِ
كم حَمّلاني
وكم (ربّياني صغيرا)
وكم فَرّشا الهُدبَ
حتّى أنامَ قريرا.....

(٥)

لكِ العطرُ
كيفَ نَثَرْتِ الأزاهيرَ حولي
وكيف مَحَوْتِ البعادَ؟!..
وكيفَ جَعَلْتِ المرارات تحلو
وكيف نَشَرْتِ الودادَ؟!..
وكيف جَعَلْتِ الذي
تحتَ صدري
يطيرُ إليكِ
وينسى جميع اللواتي مررنَ
كسربِ جرادْ ؟..
وكيفَ توافقَ ذِكْرُكِ
في أغنياتي
مع اسمِ البلادْ ؟..
وصرتُ إذا قلتُ يومًا أُحبُّ
كأنّي عشقتُ جميع العبادْ !..

(٦)

أجلْ
أنتِ مثلي
بألفِ ربيعٍ وألفِ جناحْ..
ومثليّ
بسيلِ جراحْ
تعالي

فوجهك يُهدي لعمري
النّجاحَ..

(٧)

توضأتُ دهرًا
بماء العيون التي صدّقتني
ومالتْ عليّ
وقالتْ تعالْ..
أضمُّك بالقلبِ
أنتِ الموانى
وأنتِ الشواطي
وأنتِ الغلالْ..
فلا تقتلي يا وصالُ
بهَجْركِ خيلَ الحنانِ
وفيضي عليّ
وكوني لنهري الضّفافْ..
فإنّي إذا غبتِ يومـًا
يُداهمُ حَقْلي
الجفافْ..

(٨)

أحبُّ سَلَميةَ
لأنك فيها
فلا تتركيها وحيدةً
ولا تتركيني

تنبّأتُ باللّيلِ أنّي أراكِ
وما كذَّبتني ظنوني
فيا أوّلَ المؤمناتِ تعالي
وهاكِ عيوني..

(٩)

لكِ العشقُ
كيف تألقت قربي
ورحتُ أحوّطُ وجهكِ
بالعمرِ
والوردِ
والأمنياتِ السّعيدةْ..
أهَجّي بوجهكِ كلّ حروفي
وأهدي لعينيكِ روحي
وأدنو
فلا قابَ قوسين أدنى
ولا السمواتِ البعيدةْ..
فيا قبلةَ المُرتجى يا وصالي
إليكِ أزفُّ القصيدةْ

(١٠)

مساءً
تيقّظ قلبي
فسبّحتُ ربّي

(١١)

لماذا رأيتكِ
دونَ حجابٍ
ودون حَرَسْ ؟!..
وكنتِ على بعدِ عينينِ مني
وكنتُ بكاملِ عدّةِ حربي
عَ ظَهرِ فَرَسْ..
ولكنّني حينَ أوْمأتِ نحوي
بوردكِ
رنّ بقلبي الجرسْ..

(١٢)

سلامـًا لروحكِ
جاءتْ على شكلِ غيمةْ
وكنتِ رسولَ المطرْ..
وإني أوانَ عرفتكِ
أرْخَصْتُ عمري
وأحببْتُ من أجل عينيكِ
هذا السّفرْ..
فصارَ طريقُ سلميةَ عمري
وصرتِ الشّجرْ..

(١٣)

أُجهِّزُ قبلَ لقاكِ الكلامَ
لكي لا أخافَ
ولا أتلعثمْ..
وحين لقاكِ
أرى أنّ عينيكِ مَنْ يتكلمْ !..
فأُصغي لعينيكِ دهرًا
لكي أتعلمْ..

(١٤)

شتاؤكِ حلوٌ
فكيف يكون الربيع؟!
أُقَبِّلُ بالحلمِ حورَ العيونِ
وأهدي الشموع
ويأتي الصباحُ
يصُرُّ على الحلمِ
كلتا يديهِ
لكي لا يضيعْ..

(١٥)

أحبّكِ جدًّا
وأشتاقُ جدًّا
وآتي إليكِ نبيـًّا..
ومعجزتي يا وصالُ
هواكِ الجميلُ
ولستُ دعيـًّا..
تعالي
وفيضي حنانـًا عليَّ

لأبقى الرسولَ
ويبقى الكتابُ لديَّ..

(١٦)

لأني أُحبُّ
أُعلّمُ كلَّ البشرْ..
أغاني الهُيامْ
وأرسمُ للتائهين الدروبَ
بماءِ المطرْ..
يعمُّ السلامْ
وأحجز تذكرةً من عبيرٍ
لآتي إليكِ
على متنِ راحلة
من شَجَرْ..

(١٧)

طريقي خيولٌ
وشوقي صهيلٌ
ولقياكِ فوزي المحقّقْ..
فإن شاهدوني
على الدربِ أسعى
وشوقي يقودُ خطايَ
فذلك يعني
بأني نبيٌّ مُصدّقْ..

(١٨)

أتبخلُ بالشوقِ
وهو الجوادُ
وتبخلُ بالدمعِ
وهو المدادُ
وتطلبُ مني الكلام المُنمّقْ..
أنا رغم حبّي
سأبقى بحلم الوصالِ
كجسرٍ مُعلّقْ..

(١٩)

أجلْ
أنتِ عمري
وأنتِ سماءُ القصيدةْ
وأنتِ الأماني السعيدةْ
وأنتِ القَدرْ..
وهذي الحروفُ التي من دموعٍ
تسيلُ على ضِفّتَيْكِ
وتُهدي المَطَرْ..

(٢٠)

أخيطُ لكِ الرُّمشَ شَالاً
وأجعلُ مأواكِ بينَ العيونْ..
إذا كنتِ قربي أكونْ..

وإنْ غبتِ عنّي
يُداهمُ عقلي الجنونْ..

(٢١)

أنا أغنى منكِ
فأنتِ لديكِ على مَدِّ عمرِكِ
نهرُ لآلي
وإنّي أوانَ التقيتُكِ
صرتُ ألَملمُ
من ماءِ عينيكِ
بحرَ الذّهبْ..
وصارَ بيمنايَ نهرُ الفراتِ
ويُسرايَ شطُّ العربْ..

(٢٢)

نظرتُ إلى الصّفحةِ التاليةْ
فأعجبني أنّها بدأتْ بالزّفافْ
وضعتُ يدي فوقَها
في حنانٍ
وقلّبتُ في فرحٍ
صفحةً ثانيةً..

(٢٣)

جفافُ سلميةَ صار اخضرارْ..
وصحراءُ عمري
تراجع عنها الغُبارْ..
لأنّكِ أنتِ النّهارْ..

(٢٤)

متى تقرعينَ الطبولْ؟!..
وتأتينَ نحوي
وتشهدُ عيناكِ
أنّي الرّسولْ؟

❖ ❖ ❖

حكاية مطواة

قصة

نصر الدين البحرة *

كان «تيسير العماوي» واحداً من الشباب المعروفين في حيّنا بدمشق القديمة. وكنّا نلمحه كلّ يوم في «سوق البزورية» وهو يشارك في تفريغ سيارات الشحن، أو ملئها بالأكياس الكبيرة. وكان زملاؤه يتلذذون في معابثته أثناء العمل. يتحدونه أن يرفع الأكياس بطريقة تدل على تفوقه البدني. فيقبل التحدي ويطلع عليهم كل مرّة بطريقة جديدة في معالجة الأكياس لرفعها إلى سيّارة الشحن. وكان خلال ذلك يتفنن في تحريك «الشنكل» الحديدي في يده بخفّة ومرونة، على طريقة أبطال الغرب الذهبي في الأفلام الأميركية. وعلى الرغم

(*) نصر الدين البحرة: أديب وقاص من سورية.

من أنه كان يشكو من ضعف في إحدى عينيه. فإن ذلك لم يؤثر يومًا على عمله.ولعلّ شعوره بنقصه هذا، كان يؤدي إلى مزيد من التركيز على العين الأخرى السليمة. فتأتي النتيجة مدهشة..ذاك أنه يرى أفضل من سواه.

وكنّا نحن الصغار، نتناقل أخباره بكثير من الإعجاب، حتى إذا حاول أحدنا أن يستعرض عضلاته أمامنا، معلنًا، أنه بات أقوى منّا، وأقدر على خوض المعارك والخروج منها منتصرًا، قلبنا له الشفاه فورًا وقلنا متحدين: ولكنك لن تصير.. كأبي دعّاس. وهذه كنية العماوي أيضًا. وأذكر أنني سمعت من أحد الكبار، أنّ «العماوي» ليس اسمًا لعائلته. وإنما هو صفة أطلقت عليه ذات يوم، بقصد إغاظته وإثارته.. لكنها بقيت لاصقة به.. ومع أنها أصبحت بمثابة جزء أساسي من اسمه. فقد احتفظ بقدرته على الغضب حين يسمع أحدًا يناديه بها، في مجال التعريض أو دون نيّة سيئة.

رأيناه مرّة، وقد استعار المسن من اللحام «راغب الكوزو» الذي تقع دكانه لصق مسجد الحي. فقعد على برطاش المسجد في غير وقت الصلاة. ثم أخرج من جيبه مطواة كبيرة، كنا نسميها «الموس الكبّاس» فتحها، وراح يسن نصلها على الحجر الذي غطته طبقة رقيقة من الزيت. كان يسنّه بأناقة وتأن، كأنه عازف كمان يمسح أوتاره بالقلفونة.. وكلما فعل ذلك مرتين أو ثلاثًا رفعها فمس طرف النصل الحاد بظفره.. ثم عاود السن، إلى أن تأكد أن النصل بات مرهفًا. عند ذاك طوى النصل، وهمّ بأن يعيد المطواة إلى جيبه، فإذا هو يرانا متحلقين حوله، نتفرج.. كأننا نشاهد لعبة سحريّة، من «أبواب السيماء» التي كنّا مولعين بها، ونتسقط أخبارها.

تفرس فينا أبو دعاس،وأطلق في وجهنا صرخة، لم يقصد أن يرعبنا بها، قدر ما رمى إلى ممازحتنا وإضحاكنا«العمى بقلبكم»..

كدنا نرتعد، وقد خلنا أنّه جاد في صرخته لكنا ضحكنا جميعًا ونحن نراه يضحك من أعماق قلبه، إذ رأى الخوف المرسوم على وجوهنا. بل إن بعضنا رأى بعض أضراسه المذهبة. وطلبنا من أبي دعّاس أن يرينا مطواته.. ابتسم بحنان وقال: (هي بدّها رجالها عمي.. وأنتو لساتكم بفوين)

وحين ألحينا عليه بالطلب، عاد فأبرزها من جيبه، فتهافتنا، يريد كل منّا، أن يتناولها أولاً. والحقيقة فقد كان لدى بعضنا حافز خاص، يدفعه إلى رؤية هذه المطواة. ذاك أنّه يريد مقارنتها بالمطواة التي يملكها.

وكانت هذه هي العادة الدارجة في حينًا في ذلك الزمن: أن يحمل كلٌ واحد سلاحًا إن لم يكن مسدسًا، فمطواة على الأقل..

وقد طرحت في الأسواق آنئذ مطاو ليست رخيصة ولكنها ليست غالية جدًا. وكانت تتميز بمقابضها المصنوعة من الألمنيوم. وكان كل واحد فينا يدبر ثمن المطواة المطلوب بطريقته الخاصة، على الرغم من أن المال الذي يدفعه من أجل الحصول عليها يكفيه لأن يشتري أنواعًا جديدة من الطعام، تشعره يومًا أو يومين بالشبع، وتساعده في التغلب على سوء التغذية المزمن. والواقع أننا نفكر الآن على هذا النحو، يومئذ لم تكن كل هذه الأمور لتخطر على بالنا، كانت بساتين الشاغور كلها مباحة لنا. نحن أبحناها لأنفسنا. ولم يكن النواطير ليتشددوا في مراقبتنا، كما يفعل أخلافهم الآن. بل إنهم في كثير من الأوقات، كانوا يغادرون البساتين المكلفين بحراستها، كي يقصدوا المدينة.. لشراء العرق والحشيش والمازوات .. أو لقضاء بعض حوائجهم.. مفسحين أمامنا فرصًا جميلة لا.. لكي نقطف مانشاء من ثمار الأشجار اليانعة وحسب.. بل لكي نلعب في أطراف البستان أيضًا. وكان الطرب يستخفنا أحيانًا، فنخلع ثيابنا ونلقي بأنفسنا في الماء. مع أن معظمنا لم يكن يجيد السباحة.. ولعل الأمر لم يكن يقتضي مثل هذه الإجادة، إذ إن المياه لم تكن لتغمر أقصرنا قامة، أعلى من وسطه.

وكنّا نستخدم المطاوي نفسها في محاولة مترفة لقطع بعض الأغصان، وصنع نقافات نصطاد بها العصافير. ونسقط ثمار الجوز الكبيرة الخضراء. وكان ذلك بالطبع وقفًا على المَهَرة منّا.

ولم يكن ضروريًا أن نستخدم هذه المطاوي في المشاجرات. فعندما تحتدم الأمور كان الواحد منا يضطر إلى ضبط أعصابه، إذ يتذكّر أن خصمه هو الآخر يحمل مطواة.. أما بالنسبة إلي فإن الأمر يختلف قليلاً: فقد كنت في أحد الأيّام، هدفًا لواحدة من هذه المطاوي.. وإن تكن صغيرة، من غير النوع الكباس: كيف حدث ذلك؟ كان الأمر عجيبًا بالفعل، فإنّ صديقي وابن صفي في المدرسة محمد عيد، هو الذي فعلها. لماذا؟ لا أدري حقًا.. حتى الآن.. لحق محمد عيد في ذلك اليوم من بعيد وأذكر أنه كان ثاني أيام عيد الأضحى أو ثالثه وواصلت سيري، دون أن يخطر في بالي قط أنَّه سيقذفني بالمطواة التي كان يقلّبها بين يديه.

أيمكن أن تكون سحابة قاتمة قد انسدلت على عينيه، فإذا هو يحسبني دريئة خشبية، أو باب زقاق يمكن أن يستخدم هدفًا لمطواته؟..

مددت يدي إلى ظهري. لم أكن أشعر بألم شديد، فرفعت المطواة بكل بساطة. كان طرفها داميًا فلم يكد محمد عيد يبصرها في يدي، حتى خطفها، وركض مسرعًا.. وظل بضعة أيام.. يتخلف عن الحضور إلى المدرسة. فقد خشي أن أشي

به.. ولكني لم أفعل وعندما علم أهلي بالخبر، خلعوا عني ثيابي ملهوفين. وعندما عثروا على الجرح الصغير سمعتهم يقولون: بسيطة والحمد لله. ولكن أحدًا منهم قال: شو بسيطة؟ ليخرب بيته.. شوي كان وصل الموس للقلب..

ومع أن «محمد عيد» ظل صديقي، بعد أن عاد إلى المدرسة، ولم أضمر له أي شعور بالعداء، ولم أفكر بأن أكرر ما فعله معي.. فإني أحسست أن الخيط الذي كان بيننا انقطع.. ورأيتني أبتعد عنه رويدًا رويدًا.. بصورة عفوية.. وقررت أن أحصل على مطواة كبيرة.. والواقع أني حصلت على أكثر.. اثنتين. كان أخي الأكبر يحجز واحدة منهما، فأحمل الأخرى.. وأظل أنقب في مخابئ الدار، حتى أعثر على الأولى المحجوزة.. فيكون الوقت قد حان لاكتشاف الثانية وحجزها من ثم.. وهكذا.

كانت مطواة أبي دعّاس مختلفة تمامًا.. فهي أطول، وأغلى، وذات مقبض مختلف. فهو مصنوع من الباغة- هكذا كنا نسمي: البكاليت- بعناية وأناقة.. وكنا مشوقين جدًا لمقارنتها بمطاوينا. ويهمنا بصورة خاصة، أن نحصي عدد طقّاتها.. فإن المطواة الأفضل التي تليق بالرجولة هي التي لها طقّات أكثر.. كانت مطاوينا ذات طقّات أربع.. أو خمس، أما مطواة أبي دعّاس.. فهاهي ذي تطق ستًا.. بل سبعًا.. وما كان ألذ صوتها وهي تُفتح، فتدخل أسنان النصل، في فرضة المقبض.. محدثة تلك الطقات التي كانت تطربنا أكثر من نشيد «يا ظلام السجن خيم».. كان لهذا النشيد وقع خاص في نفوسنا، فما نكاد نسمعه حتى نجمع كتبنا ودفاترنا، ونستعد لمغادرة المدرسة للاشتراك في المظاهرة السائرة.. ضد قوات الاحتلال الفرنسي.

كان النشيد يحررنا من الدروس وعصا المعلمين الغليظة، والقعدة على المقاعد مكتّفين كالأسرى، لاحركة ولاصوت طوال مجرى الدرس. وفي الطريق، كان ينفحنا شعورًا مبكرًا بالرجولة، فنحن رغم صغرنا، وطنيون، نطالب بطرد الإفرنسيين، ونرجم بالحجارة واجهات الدكاكين التي يرفض أصحابها مشاركتنا احتجاجًا، بإغلاق دكاكينهم..

كانَ أبو دعّاس يضحك فرحان، وهو يشاهدنا نركض مهرولين، أمام خيزرانات رجال الشرطة فيصيح بنا معابثًا ضاحكًا: أخ ياهلوس.. الرجال ما بتهرب.

أخرج أبو دعّاس علبة دخانه، فأشعل سيكارة، أخذ ينفخ دخانها، وهو يتسلّى بمنظرنا ونحن نتناقل المطواة بين أيدينا، محاولين إعادة النصل إلى مكانه في المقبض، وكان واثقًا أن أحدًا لن يستطيع طي النصل، بمن فينا «سعدو الأساس» الذي كان يبدو، بعضلاته التي يعرضها علينا كل يوم، كأنه بطل صغير، وعندما أيقن أنّا عجزنا جميعًا، تناول المطواة بحركة استعراضية خفيفة، فأرجع النصل إلى مكانه بسرعة وخفاء، وهو يقول:

- الموس بدّه أهله يا أولاد، وهو كل من حمل الموس صار رجّال..

... وذات ليلة شاهدنا العماوي، كما لم نشاهده أبداً... أخذ منه الغضب مأخذاً عظيماً، وهو واقف في مصلبة الحي، يتحاور بعصبية وعنف مع أحد الرجال.

لم نعرف ماذا كان يدور بينهما من حوار! وعندما اقتربنا لنسمع ما يتبادله الرجلان من كلمات، كان الآخر قد أطلق ساقيه للريح، وانطلق العماوي يركض وراءه، ومطواته مفتوحة في يده... سمعنا الكبار يتهامسون بأسباب الخلاف فيما بينهم. ومع أننّا سمعنا اسم امرأة ما لم يبق في ذاكرتنا طويلاً في الواقع، إلا أننّا لم ندرك بالضبط معنى ذلك، لماذا يختلف رجلان من أجل امرأة؟ لم نكن نتذوق مثل هذه الموضوعات جيداً، سواء أكانت المرأة جيدة السمعة أم سيئتها. وكانت تلك المرأة في الأرجح من النوع الثاني، فقد علمنا أن المكان الذي تقيم فيه رديء للغاية، لاتقبل امرأة شريفة أن تقطنه.. ولم يكن بعيداً جداً عن حيّنا... بل إن الفضول دفع بعضنا للذهاب إلى هناك، لمعرفة ما يحدث في ذلك المكان الغامض.. المحاط بالأسرار بعد تلك الليلة.

أمضينا قسطاً من الليل، واقفين في مصلبة الحي، منتظرين عودة أبي دعّاس، لنعرف ماذا جرى. ولكن أبا دعّاس لم يعد. وفي الصباح لم نره بين الشغيلة في سوق البزورية. ثم جاء من يخبرنا أنه في المستشفى، فكيف انقلبت الأمور هكذا؟ وهل يمكن أن الرجولة دبت فجأة في نفس الرجل.. فاندغر عليه وضربه؟!وهل يعقل أن يُضرَب مثل العماوي بهذه الطريقة؟!

... ما حدث في الحقيقة كان أغرب من ذلك. تحدث به أهل الحي جميعاً في المساء التالي. قال الكبار: العماوي بيعملها وبيعمل أفظع إذا سخن رأسه. أما أصحاب العماوي رفاق عمره- وكان في حدود الخامسة والعشرين- فقد كانوا يفكرون في أعماقهم، وهم يتمنون له شفاء جرحه، بأنّ عليهم ألا يتجاوزوا حدودهم معه بعد الآن. ولكن بعضهم قال: العماوي.. ما بيضرب أصحابه، ولو كان الحق عليهم.

أما نحن فقد قعدنا على برطاش دكان مغلقة، ونحن نتداول الخبر، بيننا في حيرة ودهشة، لاحدود لهما.

لقد اختفى الرجل. انشقت الأرض وبلعته. دلف إلى زقاق جانبي في غبشة المساء. ضاع بين جموع الناس الذين يزدحمون في الساحة عند المساء؟ إن أحداً لايدري، ولكن العماوي رفع نصل مطواته في الفضاء، وانهال به على بطنه وهو يصيح:

العماوي يسحب موسه.. ويرجع بلادم؟

قصص قصيرة جداً
من وحي انتفاضة الأقصى

قصة

د. منتصر عبد القادر الغضنفري *

شهيد

ما إن أعلنوا أنه سقط شهيداً حتى انتفض من لحده صارخاً: أنا لم أسقط بل سَمَوتُ. ومنذ ذلك الحين حُذفت كلمة السقوط من معجم الشهادة.

ارتواء

لحظة رمى حجارته أصابته في صدره رصاصة قناص إسرائيلي. أنزلوه اللحد وقد روّى الأرضَ بعضٌ من دمه. في صباح اليوم التالي وجدوا أن ثرى قبره قد أنبتَ كومةً من الحجارة.

(*) منتصر عبد القادر الغضنفري: أديب وقاص من القطر العراقي الشقيق.

حجـــارة

مع أنه استُشهد فإن كفه لم تنفك قابضةً بقوة على قطعة الحجر التي كان سيقذف اليهود بها.. دفنوه وهي بين أصابعه.. لقد كان مؤمنًا بأن الحجارة، اليومَ، هي جواز المرور إلى الجنة.

حـــوار

كان القلم مملوءًا زهوًا وهو يقول: لقد تكلمتُ فانطلقت الحجارة. سمعته الحجارة فتبسّمتْ وردّتْ بكل ثقة وفخر: أنت مخطئ يا صديقي والصواب هو أنني أنا التي انتفضتُ فتكلمتْ أقلامٌ وتلعثمتْ غيرها وخرست أخرى.

عـــتاد

عاد إلى بيته بعد أن تركه أيامًا. وجد الغبار يغطي كل جزء فيه.. هي المرة الأولى التي لم يتأفّف فيها من الغبار. جَمَعَه برويّة وهدوء، وَضَعه في إناء صغير. صَبَّ عليه بعضًا من الماء. تركه ...عاد إليه وقد جَفّ وصار كتلةً متماسكة. فرحَ بها وَضمّها إلى عتاده من الحجارة.

ألَـــم

دَهَمَه أمرٌ لم يعرفه من قبل.. إن شاربه يؤلمه.. حكى الأمر لعدد من المقربين إليه، ووُجِّهَ بتعليقات تراوحت بين الاستنكار والاستغراب والسخرية. طرق أبواب الأطباء والعشّابين والحلاّقين، لم يحصل على طائل. استقرّ رأيه على أن يحلق شاربه. فوجئ أنه ما لبث أن نما حاملاً معه ما يسببه من ألم.. تنبّه إلى أنه منذ أن أطلق أول قطعة من **الحجارة لم يعد يشعر** بألم.

تشـــخيص

بعد أن أجرى الطبيب الفحوصات اللازمة، كتب في خانة التشخيص: احتلال صهيوني. وفي خانة العلاج: ملء الكف حجارة. وفي خانة الملاحظات: يراجع بعد أن تنفد حجارة الأرض. وفي خانة التاريخ: من الآن فصاعدًا.

❖ ❖ ❖

٢٤٥

حوار مع الدكتور سهيل زكار

إعداد وحوار: عبير عوض *

خمسون عاماً من العمل في مجال التأريخ والتوثيق، رحلة طويلة بالإنجازات والعطاء، رفض خلالها عروضاً كبيرة ومغرية للعمل في الغرب مفضلاً خدمة وطنه وإفادته عبر التأليف والتحقيق والترجمة والتدريس. ولد الدكتور سهيل زكار في مدينة حماه عام «١٩٣٦» درس في مدارسها ثم انتقل إلى مدينة دمشق ليتخرج من جامعتها عام «١٩٦٣» سافر بعدها إلى إنكلترة لينال شهادة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة لندن عام «١٩٦٩».

(*) عبير عوض: محررة في مجلة المعرفة.

درّس في جامعة دمشق وجامعة محمد ابن عبد الله في فاس وجامعة القرويين في فاس أيضاً وفي جامعة قسنطينة في الجزائر، منح شهادة الماجستير والدكتوراه لعدد كبير من الباحثين وأسهم في ترفيع عدد كبير من العاملين في ميادين تدريس التاريخ في جامعات الوطن العربي. وهو نائب رئيس اتحاد المؤرخين العرب في القاهرة، وعضو اللجنة القومية لكتابة تاريخ الأمة العربية، وعضو اللجنة المشرفة على إقامة متحف للتاريخ العسكري لتاريخ بلاد الشام وكتابة هذا التاريخ، وعضو اللجنة التي أشرفت على ترميم الجامع الأموي بدمشق.

له إسهامات كثيرة في مؤتمرات محلية وعربية ودولية ومحاضرات وندوات في وسائل الإعلام المتنوعة. كتب الكثير من الأبحاث والمقالات وصدر له إلى الآن ما يزيد على مئتي مجلد، من أهم كتبه: السيرة النبوية، وغزوات ابن حبيش وهو كتاب الغزوات الكاملة والفتوح الجامعة الحافلة الكائنة في أيام الخلفاء الثلاثة الأوائل: أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان، والبلدان وفتوحها وأحكامها، بلاد الشام في القرن التاسع عشر؛ وهو روايات تاريخية معاصرة لحوادث الشام عام «١٨٦٠»، تاريخ خليفة ابن خياط العصفري، تاريخ دمشق، تاريخ الدولة العربية في العصر العباسي الثاني، تاريخ العرب والإسلام منذ ما قبل المبعث وحتى سقوط بغداد، وفي العقد الأخير كتاب الكامل في الضعفاء لابن عدي (سبعة مجلدات). ومن أهم ترجماته: مذكرات الرئيس نيكسون، كشمير ميراث متنازع عليه، سرقة أمة، القائد الأعظم محمد علي جناح، تاريخ الحروب الصليبية، تاريخ يهود الخزر، وحبال من رمل.

تستضيفه مجلة المعرفة في حوار تناقش فيه عدة قضايا شخصية ومحلية وعربية.

١ - كيف بدأ اهتمامك بالتأريخ والتأليف والترجمة؟

منذ أن كنت طالباً في قسم التاريخ عملت في إدارة التوجيه المعنوي للجيش، وآنذاك أسهمت في كتابة بعض المقالات بمجلة الجندي العربي والمجلة العسكرية. بعد تخرجي من الجامعة بعدة أشهر عيّنت معيداً بكلية الآداب، وأسهمت بالتدريس والتفت إلى العمل في الكتب التراثية وكتابة بعض الأبحاث، ووقتها قمت بتحقيق كتابين تراثيين هما (طبقات خليفة بن خياط) و(تاريخ خليفة بن خياط)، جرى طبع هذين الكتابين من قبل وزارة الثقافة -مديرية إحياء التراث- فيما بعد، وفي أواخر «١٩٦٤» أوفدت إلى لندن للتحضير للدكتوراه، وكانت فرصة ثمينة جداً لتعلم اللغة، ولتعلم طرائق البحث، ولاقتناء أكبر

عدد ممكن من الكتب، وللقراءة، في الوقت نفسه كنت أحضّر لنيل الشهادة التي أوفدت من أجلها. انتسبت من أجل اللغة إلى ثلاث مدارس يومية، وكنت أداوم على الدراسة في الليل إلى ما بعد منتصفه، كان الوقت كلّه مشغولاً بالقراءة والكتابة والعمل، وما يتوفر لدي من المال أشتري به الكتب. خلال أقل من ثلاث سنوات أتقنت اللغة، وأنجزت العمل في الماجستير والدكتوراه، وجاء هذا الإنجاز خلال مدة قياسية. بعد أن ناقشت الدكتوراه طلب مني الأستاذ المشرف أن أبقى في جامعة لندن، وعرض عليّ التعاقد وكان العرض مغريًا جداً، لكن كانت الحاجة لي في دمشق أكثر من الإغراء، فعدت إلى دمشق وانصرفت إلى أعمال التدريس، والتأليف، وطبعاً بحكم امتلاكي اللغة شرعت بالترجمة إلى أن أتقنت أعمالها، وظل اهتمامي بالتراث وبإحياء التراث. ومنذ عام ١٩٧٠ حتى الآن ألّفت، وترجمت، وحققت عدداً كبيراً من الكتب، ربما بلغ التعداد حوالي ٢٥٠ مجلداً، ولم أنقطع عن القراءة، وعن مواكبة ما ينتج في أي بلد من البلدان، وعن شراء الكتب، النتيجة أنه بات لدي مكتبة تصلح لتكون قاعدة في أعمال التأليف والتحقيق والترجمة، تعداد ما فيها الآن قد يتجاوز الثلاثين ألف عنوان.

٢ - كيف أثّر العمل الذي قمت فيه في مرحلة البدايات في أسلوب عملك اليوم؟

خلال العمل شاركت بكتابة أبحاث، ومقالات، وبإلقاء محاضرات عامة، وبحضور مؤتمرات محليّة وعربيّة ودوليّة، وببرامج ثقافيّة تلفزيونيّة، وصحيح أنه خلال سنوات سابقة ترجمت وأعطيت لكني أشعر أن سنين العطاء الأفضل ونمو التجربة كانت في العقد الأخير، فيما كان بعض الناس يقول إذا بلغ الإنسان الأربعين يبدأ سن النضوج والعطاء، لكن في عصرنا عصر المعلوماتية والانفتاح العالمي، أعتقد أن سن النضوج ينبغي أن يكون في حدود الستين، إلا أن هذا لا يعني الوصول إلى الغاية، بل على الإنسان المتابعة.

خلال العمل والتدريس كنت أعلّم وأتعلّم، وربما أتعلّم أكثر، وأيضا خلال الإشراف على رسائل الماجستير والدكتوراه، لكن العلم الأكثر كان من خلال الترجمة والتحقيق، فما من كتاب ترجمته إلا وتأثرت بطريقة المؤلف في البحث، وازداد تراكم المعلومات لدي من خلاله، هذا ينطبق على أكثر الكتب التراثية التي تعاملت معها، وأورد مثالاً عندما عملت في كتاب (تهذيب الكمال) للمزي، تعمّقت لدي طرائق النقد العلمي المبنية على طريقة المحدّثين المسلمين، وأي باحث في التاريخ إذا لم يمتلك القدرة النقدية فلن يمكنه العمل.

كذلك عندما حققت كتاب (أنساب الأشراف) للبلازري، تعمقت أفكاري حول دور الاقتصاد والاجتماع في التاريخ. وفي هذه الأيام من ضمن الأعمال التي أقوم بها، ضبط كتاب (البداية والنهاية) لابن كثير، والحقيقة أنني أتمنى أن أكون تلميذاً مخلصاً لهذا الإمام العملاق الذي جمع بين الفقه ومعرفة الحديث النبوي الشريف، وعلم التاريخ والقدرة على النقد المتزن وعلى الضبط.

٣ - سمعنا الكثير عن مشروع موسوعة تاريخ الحروب الصليبية، فأين أصبح المشروع وما هو المنهج الذي اعتمدته في كتابته؟

منذ كنت أحضر للدكتوراه أوليت اهتماماً كبيراً بتاريخ الحروب الصليبية، ولعل من دوافع الاهتمام الأساسية قضية الاحتلال الصهيوني لفلسطين، مع الرغبة العلمية في فهم طور من أطوار العلاقات ما بين الوطن العربي - ممثلاً بسورية ومصر- وأوروبة. وبدأت منذ ذلك الوقت أجمع ما يمكن من أصول، إلى أن جاء الزمن الذي شرعت فيه بتحقيق حلم، هو إخراج موسوعة عن تاريخ الحروب الصليبية. هذه الموسوعة الآن بعد مضي حوالي عشر سنوات من العمل فيها طباعة، فتحت أمامي آفاقاً كبيرة جداً، وهذه الموسوعة ستكون في ثمانين مجلداً، ولا أغالي إذا قلت إنها ستكون الأولى من نوعها في أي لغة من اللغات، فهي فضلاً عن أربعة مجلدات جاءت كمدخل، حوت المصادر الوثائقية الأساسية التي كتبت بالعربية، والإغريقية، واللاتينية، والفرنسية القديمة، والسريانية، والأرمنية، مع مصدرين كتبا بالصينية، الحمد لله، الآن أنجز من المشروع حوالي التسعين بالمئة، وخلال عام، إن شاء الله، سينجز العمل.

العمل في هذه الموسوعة مع معطيات أخرى قادني نحو موضوعين مرتبطين ببعضهما بعضاً، هما تاريخ فلسطين القديم - بشكل أساسي مدينة القدس- والتاريخ اليهودي، وبالتالي بدأت أصرف المزيد من الوقت نحو هذا الموضوع. يمكن القول: إنني الآن بت أمتلك نواة مكتبة للدراسات اليهودية والصهيونية مفيدة جداً، ولعلي أول مواطن في الوطن العربي وربما في العالم الإسلامي يحصل على نسخة من التلمود البابلي، ومخطوطات للتوراة، ومخطوطات أخرى تتعلق بهذا الموضوع، كانت محصلتي المبدئية لهذا الاهتمام، إخراج كتاب في ستة أجزاء باسم (القدس في التاريخ)، والآن بنيتي، إن شاء الله، إعادة النظر وتطوير هذا العمل، لأن هناك مصادر لم تكن متوفرة لدي، وهناك دراسات جديدة في علم الآثار، والاكتشافات الأثرية في القدس لم تكن متيسرة من قبل.

٤ - تعلم أن مشروع موسوعة الحروب الصليبية كان قد حاز على شرف الرعاية من قبل القائد الخالد حافظ الأسد، فكيف تم ذلك؟ وما هو انطباعك الشخصي حيال هذه الرعاية الكريمة؟

بإثارة هذا السؤال أثرت شيئًا كبيرًا من الشجون، أنا شخصيًا عن قناعات، احتل القائد العظيم حافظ الأسد في نفسي مكانة عالية جدًا، وقناعاتي أنه كان بالفعل قائدًا تاريخيًا مميزًا، فهو سياسي محنك، قومي ملتزم، مسلم مؤمن، يحب التاريخ ويتقن الإفادة من أحداثه، ويرعى العلم والعلماء بكل أريحية وكرم، فمشروع موسوعة الحروب الصليبية لولاه -رحمه الله- لما شهد النور. أنا شخصيًا كان بإمكاني، ومازال، أن أبذل جهدي العلمي، وأن أحصل على المصادر المطلوبة، علمًا أنني خلال حوالي أربعين سنة، وأنا أجمع المصادر، أنفقت كل ما دخلني من ريع مقالات وكتب مع وجود بعض الديّن، وهذا تجاوز مئات الآلاف من الدولارات، فأحيانًا الورقة الواحدة تكلف من الدولار الواحد إلى الخمسة دولارات أو أكثر، ما كان يمكن لناشر في كل الوطن العربي أن يتحمل الإنفاق على مشروع كبير مثل هذا، فعندما كتبت له -رحمه الله- مذكرة حول الموضوع بادر بالقول: (هذا مشروع أشجّع على إنجازه، يُقدَّم إليه ما يحتاجه) وهذا بالنسبة لحياتي العلمية مرسوم رعاية وفضل ومكرمة، ودليل على وعيه التاريخي واهتمامه بمعرفة ما حدث خلال الحروب الصليبية، وكلُّنا يعرف أن صورة معركة حطين كانت دائمًا في مكتبه.

وأفخر أنه منحني ثقته الشخصية، أن يحظى إنسان بثقة الرئيس فهذا شرف كبير. كل هذا مع روحه الحضارية والعلمية، جعله يصدر هذه التوجيهات، وأملي كبير أن يتم إنجاز هذا المشروع قريبًا لأذهب وأنا أحمل نسخة كاملة منه لأقرأ على روحه الفاتحة وأضعها إلى جانب ضريحه، ليكون شاهدًا من الشواهد الحضارية، وواحدًا من الأدلة على عظمة هذا القائد الخالد.

نحن فقدناه، وقلبي يعتصر عندما أقول فقدناه لكن حمدًا لله أن منهجه مازال قائمًا تولاه خير خريجي مدرسته، الرئيس بشار الأسد، وقديمًا قيل (الولد سر أبيه).

الحقيقة إنه لمن المؤسف، أننا لم نوثق لعصره، رحمه الله، وكنت قد وضعت مشروعًا مع عدد من الزملاء لنقوم بالتوثيق لعصره، لكن حتى الآن للأسف لم ينجز شيء حول هذا الموضوع، وقد أبدى عدد من زملائي في الكلية والقسم الرغبة في التعاون، لكن حتى الآن يبدو أن الظروف لم تسمح وأرجو أن يتم ذلك قريبًا

٥ - ما هو المشروع التالي لمشروع الحروب الصليبية، وما الجديد في طرق تناول الموضوعات التاريخية في أعمالك القادمة؟

منذ أن كنت طالبًا أصل ليلي بنهاري، أبدأ في الصباح بين الثامنة والتاسعة وأنتهي بعد الثانية بعد منتصف الليل، وكل الناس في رمضان مثلاً، بعد جهد اليوم في الصيام يرتاحون أثر تناول طعام الإفطار إلا أنا، أفرغ من الإفطار وأكون وراء مكتبي ثم لا أنام إلا بعد أن أشعر أن الكتاب قد وقع من يدي عدة مرات وأنا في الفراش، وأني استنفدت كل الطاقة، والحمد لله على ذلك، أملي بالله، أني بعد أن أنجز الموسوعة - وأنا في مراحلها الأخيرة - أودّ أن أشرع في إخراج كتاب عن تاريخ الأمة العربية الإسلامية. فحلم إخراج تاريخ الأمة العربية والإسلامية راود عددًا من الجامعات والجامعين، وشكلت لجان كثيرة خططت لهذا الغرض، لكن لم تحقق ماخططت له، أو ما تمنّاه الناس وما زالوا يتمنونه.. وبنيّتي، إن شاء الله، أن لا يكون كتاب تاريخ الأمة وفق الطرائق المعهودة، لاسيما ما تعلمناه من الغرب، بل وفق ماتوصلت إليه من خبرة، يمكن أن أسميها طريقة حضارية، تؤمن بإعطاء كل إنسان ما يستحق من دور في صنع الحدث التاريخي. المؤرخون يعرّفون الحدث التاريخي بأنه: هو ما كان بطله إنسانًا، أو تعلق بشكل ما بالإنسان. وفي القرن الماضي والذي تقدم عليه، نشأت مدارس كثيرة لتفسير التاريخ، منها مدارس اجتماعية، ومنها المدارس الغريزية مع فرويد وغيره، ومنها ولعلّه أشهرها المدرسة المادية، التي ارتبطت بفكر ماركس وبالفكر الشيوعي والاشتراكي، وهناك أيضًا المدارس الدينية، والمدارس العنصرية مثل ما شهدت النازية، والآن ما تقوم به الأقلام الصهيونية. أنا شخصيًا رأيت أنّه لا يمكن تفسير الحدث التاريخي من جانب واحدي أو أحادي، لأن الإنسان ليس أحادي القوى، بل يمكن تفسير الحدث على أساس مجموع القوى في الإنسان، وهنا دخلنا في جدل أن أصل القوى في الإنسان هو العامل الاقتصادي، ومع الإقرار بدور العامل الاقتصادي، إذا أردت التعامل مع تاريخ الأمة العربية انطلاقًا من نظرية وضعت قبل العمل فهذا يؤدي إلى شيء كبير من الإغراق، والتزييف، والتطرف في التأويل. ثم كان أن قلت: دعونا نستخدم الحاسوب، ونوجد برامج تحلل لنا ما يوجد في أي حدث من عوامل، لكن هنا تبين أن الحاسوب لا يمكن أن يحل محل العقل الإنساني، وأن علم التاريخ يتعامل مع العقل الإنساني، والأحاسيس، ولا يتعامل مثل بقية العلوم بالوسائل المادية والمحسوسة والمخابر. وكان لابد من متابعة البحث والتفكير، وفي ما أنا في هذا الحال، حدث ما شاهدناه في مطلع القرن الجديد، حول ما يسمى بصراع الحضارات أو حوار الحضارات، وأن التاريخ الإنساني ينبغي معالجته على أساس الحضارات، ولا شك أن ما أثير من جدل، وما شاركت فيه، وسمعته في عدد من المؤتمرات، كان له

فوائد كثيرة وتأثير عظيم علي. وأخيرًا ثم اهتديت، وأملي كبير، أن أطبق ما اهتديت إليه ، بأن علي عند الكتابة، أولاً أن أجمع كل ما هو متوافر من معلومات، ثم أقوم، ليس حسب طرائق الحوليات، أو حسب الأسر والملوك والسلاطين، بل بدراسة الحقبة الزمانية من جميع جوانبها ككتلة حضارية. فلنفترض أنني أتعامل مع العصر الأموي، عليَّ أن أدرس الجانب الاقتصادي في العصر الأموي ككل (ككتلة حضارية واحدة)، و أدرس الجانب العسكري خلال العصر الأموي كله، وأدرس الثورات الداخلية والقضاء عليها ككل، وأدرس الحياة الاجتماعية ككتلة واحدة أيضًا، وأدرس الحياة الإدارية وهكذا دواليك. ولدى الفراغ من دراسة كل جانب من الجوانب هذه ككتلة حضارية معرفية لابد أن يكون هناك خاتمة، فالخاتمة هي زبدة العمل وفلسفته، وهنا يمكن أن نحدد نسبة كل مؤثر وفاعل من المؤثرات في الحدث التاريخي في عصر من العصور، ذلك أن الباحث عليه في نهاية بحثه، أن يكتب خاتمة فيها فلسفته وما توصل إليه، وبعد الخاتمة عليه أن يكتب المقدمة. فيما مضى اعتاد الناس أن يكتبوا المقدمة قبل كل شيء، الإمام ابن خلدون كتب المقدمة ثم انصرف نحو كتابة التاريخ، فجاءت مقدمته عملاً منفصلاً عن عمله في كتابه التاريخ. لكن أنا أفكر أن أجعل المقدمة بعد الانتهاء من البحث، بهذه الطريقة أخفف كثيرًا من دور الأفراد والحكام والسلاطين والقادة، و أهتم بإنصاف الجماهير في دورها في صنع تاريخ العرب والإسلام ، لكن حتى لا أظلم القادة والأفراد سوف أضع في نهاية كل دراسة عن عصر من العصور، تعريف بقادة ذلك العصر، من خلفاء، وإداريين، ووزراء ، وسواهم، على أن لا يتجاوز التعريف صفحة واحدة. أعتقد أن هذا يمكن أن يكون مشروع مدرسة جديدة لكتابة تاريخ الأمة العربية، وأملي كبير، بأن تتطور هذه المدرسة، وأن يجري تبنيها داخليًا، وخارجيًا ، لأنَّه آن الأوان أن ننتقل من مرحلة التبعية الفكريَّة، إلى مرحلة الاستقلال، مع عدم إلغاء المثاقفة.

هذا وضعني أمام إشكالية هي تحقيق تاريخ الأمة العربية بعد قيام الإسلام، و وجدت هنا أن عددًا كبيرًا من الأوائل والأواخر، عمل جاهدًا في سبيل التحقيب، لكن لاحظت، من خلال مقارنة تاريخ الأمة العربية بعد قيام الإسلام، بتواريخ شعوب وأمم أخرى، أنه فقط هذا التاريخ بات يعرف بالتاريخ الإسلامي، في حين أنني لايمكن أن أقول إن تاريخ أوروبة بالعصور الوسطى كان تاريخًا مسيحيًا، بل كان تاريخًا أهم ما فيه، الصراع ما بين الإمبراطورية والبابوية، الإمبراطورية سعت إلى جعله تاريخًا زمنيًا علمانيًا محضًا، والبابوية سعت إلى جعله تاريخًا كنسيًا. لكن هذا لم يحصل بالنسبة إلى تاريخ الأمة العربية منذ أن هاجر الرسول، صلى الله

عليه وسلم، إلى المدينة، وبات يعرف هذا التاريخ بتاريخ الإسلام. وهذا مع الجدل القائم حاليًا، أدركت أن تاريخ الإسلام منذ أيام النبي محمد، صلى الله عليه وسلم، إلى أربعينيات القرن الماضي، عرف شرعية واحدة عامة، عاش الناس في ظلالها، واعترفوا بها، بشكل من الأشكال،هي شرعية الخلافة. فهناك الخلافة الراشدة، ثم الخلافة الأموية، ثم الخلافة العباسية في العراق.

صحيح أن كثيرًا من الدول كانت مستقلة فعليًا عن الخلافة، لكن حكامها كانوا يرون أن مصدر شرعيتهم مرتبط بالخلافة، أو بمؤسسة الخلافة، لذلك توصلت إلى فكرة حول تحقيب التاريخ الإسلامي، حسب الخلافات - جمع خلافة - أي الخلافة الراشدية، ثم الأموية، ثم العباسية الأولى ، ثم العباسية الثانية، ثم العثمانية. ومن هنا أتعامل، أو علي التعامل بطريقة ما، مع الدول التي أعدت نفسها خلافة. أعني بذلك - بالشكل الرئيسي - الخلافة الأموية في الأندلس، والخلافة الفاطمية في مصر، والتعامل معها مثل التعامل مع الاستثناءات داخل الحالة العامّة، فدائمًا داخل كل حالة عامّة، لابد أن يوجد نغمات ناشزة، أو استثناءات. والقانون هو العام، وليس الاستثناء. وطبعًا بعد إلغاء الخلافة العثمانية، هناك عصر السيطرة الاستعمارية، والصراعات. ومحزن أن الأمة العربية مع شعوب العالم الإسلامي، في الصراعات الحالية، لا تمتلك مرجعية شرعية يمكن للجميع أن يعترفوا بالعيش في ظلها، وإن كان هذا الظل أحيانًا ضعيفًا.

أنا مطامحي كبيرة ، ودائمًا اتكالي على الله تعالى، ومما أطمح به وأتمناه أن أمتلك الفرصة، مع الإمكانات المادية، لأجعل مكتبتي نواة لمركز للدراسات التاريخية، خاصة ما يتعلق بتاريخ فلسطين القديم واليهودية، وأن أقوم بتدريب أكبر عدد ممكن من الباحثين، حتى يكتب لهذا المركز الاستمرار، مبينًا أننا لا نمتلك مثل هذا النوع من المراكز، وأن الأمم كلها التي تمتلك مراكز بحث، بدأت فيها هذه المراكز بأفراد، وانتهت إلى العمل الجماعي المؤسساتي.

هذه هي خططي المستقبلية، وأملي بالله، أن تتحقق.

٦ - كيف ترى تأثير المؤسسات الرسمية على حركة التأليف والتأريخ في الوطن العربي، وتأثير الرقابة على الكتاب العربي عمومًا؟

لا ينكر الإنسان دور المؤسسات الفكرية، لكن من المشاكل أن عمل المؤسسات ارتبط بإيديولوجية النظام الذي وجد في بلد من بلدان الوطن العربي، وارتبط أيضًا بعنصر الإدارة، وفي كثير من الأحيان لم تكن عناصر الإدارة اختصاصية بل كانت سياسية، إنما الحق يقال ما من

أحد يمكن أن يستغنني عن المؤسسات الثقافية التابعة للدولة، فالدولة في مفهوم هذا العصر، هي مؤسسة لخدمة أغراض الجماهير، ولتنفيذ رغباتهم، وآن الأوان أن نميز بين إيديولوجية نظام من الأنظمة، وحاجة الأمة ككل، أي أن نلتزم سياسة عربية وثقافية، وليس سياسة حاكم، سواء كان رئيسًا أو ملكًا أو سلطانًا، لأن الثقافة العربية الواحدة هي من أفضل السبل لتوحيد الأمة، وبفضل المؤسسات الثقافية أمكن فيما مضى إنتاج الحضارة العربية العظيمة. أي على المؤسسات أن تمتلك الاستقلال المالي والفكري، وأن تلتزم مع مؤسسسات الوطن العربي، بسياسة عربية وحدوية ثقافية ذات أبعاد كبيرة، لا بعد آني. وأعجب من بقاء الرقابة على المطبوعات وعلى الكتب، فمنذ زمن بعيد كان القائد الخالد حافظ الأسد يقول إننا في سورية نعتمد رقابة الأخلاق والولاء الوطني، ولا نأخذ بأي سبل أخرى للرقابة. ومع ذلك مازالت الرقابة تعمل وفق قوانين ربما وضعت قبل الاستعمار الفرنسي، وعجبًا أن يبقى الأخذ بهذه القوانين بعصر الفضائيات، برأيي ينبغي إلغاء كل أنواع الرقابة على الفكر، وعندما يقوم إنسان بإخراج كتاب ما، أو مقال، ويكون مؤذيًا، آنذاك يمكن أن تقام عليه دعوى قضائية أو يرد عليه (تقرع الحجة بالحجة)، ويستخدم القضاء إذا كان هناك حاجة. أذكر أنني منذ أيام كنت ممسكًا بكتاب (نقد الفكر الديني) لجلال صادق العظم، وتبين أن هذا الكتاب أثار ضجة كبيرة، وجرى اعتقال المؤلف والناشر، وبعد محاكمات، نتعامل مع إنجازات المستشرقين مثل التعامل مع حقبة من حقب الاستعمار لوطننا في بلد من الوطن العربي، ونعود إلى الأصول وإلى الجذور، وإذا مررنا بعمل استشراقي نتعامل معه وفق ما هو جدير به، لكن لانجعله مثلاً أو قدوة، وإنما نعمل مثلما علمنا الإسلام (الإسلام يجبّ ما قبله)، لنبدأ عصرًا جديدًا نجبّ به الاستعمار والتبعية الفكرية، بأشكالها جميعها مع الاحتفاظ بالمثاقفة، والروح العلمية.

٧ - يواجه الإسلام والمسلمين اليوم معركة كبيرة تقودها أميركا والصهيونية في العالم باسم الحرب ضد الإرهاب والتعصب. إلى أي مدى يبلغ برأيك إرهابهما خلال هذه المعركة؟

المعركة الحالية ضد الإسلام والمسلمين، جديدة من بعض الوجوه، وقديمة من وجوه أخرى، جديدة بأشكالها وأساليبها، وقديمة بعدوانيتها، فالعصر الحديث من أهم مزاياه دراسة الأديان وتواريخها، وبحكم وثائقية الإسلام وصلابة العقيدة وسلامتها، لم يجد الأعداء إلا تهمة التعصب والإرهاب مع أن الجميع يعلم أن الإسلام براء كعقيدة من الإرهاب ومن التعصب فنقرأ مثلاً في القرآن الكريم: (لا إكراه في الدين)، وفي الخطبة التي ألقاها

النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- في حجة الوداع (إن دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم حرام)، لكن هناك بعض المنظمات التي أنشئت باسم الإسلام من قبل المخابرات الأمريكية CIA، والآن انقلب السحر على الساحر، إضافة إلى أننا يجب أن نميز بين الجهاد والمقاومة والإرهاب، وأن نحكم على الإرهاب ككل وليس كجزء، فما قامت به الصهيونية منذ تأسيسها وحتى الآن هو إرهاب بلا شك، وإرهاب لانظير له ما حصل في قبية وفي قانا وصبرا وشاتيلا، وما يحدث يوميًا داخل فلسطين، ثم إنّه إرهاب لا مثيل له أن تأتي جيوش غازية، لتبدل حاكمًا من الحكام، هي التي وضعته وسلّطته، فالمرض يعالج بالدواء لا بالقتل. الآن ما يجري عبارة عن إلغاء لكل المشافي ولكل أعمال الطب والدواء، فالولايات المتحدة قررت قتل كل من أطلقت عليه صفة إرهابي وفق معاييرها الخاصة. مع أن الإنسانية كلها تأخذ بمبدأ المحاسبة والمحاكمة والمعالجة، ونحن نعرف أن معظم الأمم الآن ألغت عقوبة الإعدام، لكن الولايات المتحدة تسيطر الصهيونية عليها من الجوانب جميعها، كأنيّ بها قد اتخذت قرارًا إرهابيًا لا نظير له، هو إعدام الأمة العربية، ولاغرابة في ذلك ، فهذه الدولة قامت أصلاً على إعدام أمة الشيروكي، وشعوب الهنود الحمر، والصهيونية الآن، تريد إعدام وإبادة الأمة العربية. ويكفي كدليل أن يقرأ الإنسان بعض الكتابات الأمريكية المنصفة، فمن آخر ماقرأت كتاب (صحوتي) الذي ترجم إلى العربية بعنوان (الصحوة) لعضو مجلس الشيوخ (ديفيد ديوك) فيه شواهد مذهلة وهي كما يقال ربما تشكل بعض الحقيقة.

٨ - بعد دراستك لتاريخ فلسطين كيف تتوقع أن تنتهي المعركة التاريخية بين العرب والصهيونية؟

إن عملي بتاريخ فلسطين القديم جعلني أتبين من خلال الآثار ومن خلال إعادة قراءة بعض أسفار العهد القديم، لاسيما سفري عزرا ونحميا، بأن اليهود ظهروا للمرة الأولى في فلسطين في القرن الرابع قبل الميلاد، وهم كانوا أفراد حامية عسكرية من الفرس الأخمينيين، وليس هناك من أدنى علاقة بين هؤلاء وبين بني إسرائيل الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم، وأيضًا كنت من قبل قد نشرت كتابًا عن يهود الخزر، ومعروف الآن أن أكثر من ٩٠٪ من يهود العالم الحديث هم من أصل خزري. على هذا اليهود القدماء عناصر حامية عسكرية كان تعدادها حوالي العشرة آلاف إلى اثني عشر ألفًا ويهود الاستعمار الحديث الصهاينة هم من شعوب الخزر، ومثلما حدث خلال قرني الحروب الصليبية ستتمكن الأمة العربية وشعوب العالم الإسلامي من توحيد إرادتها وإزالة الكيان العنصري الصهيوني سلمًا أو حربًا بالعمل السياسي أو بالعمل العسكري.

متابعات

صفحات من النشاط الثقافي

إعداد: أحمد الحسين

كتاب الشهر

مختارات من التراث العربي

إعداد :

محمد سليمان حسن

متابعـــات

٢٥٦

صفحـات من النشـاط الثقافـي

إعداد: أحمـد الحسـين *

❖ **دمشق تحتضن العالم:**

برعاية السيد الرئيس بشار الأسد أقامت وزارة الثقافة والمديرية العامة للسينما مهرجان دمشق السينمائي الثالث عشر تحت شعار «دمشق تحتضن العالم».

وألقى الدكتور محمود السيد وزير الثقافة ممثل السيد رئيس الجمهورية كلمة في افتتاح هذا المؤتمر رحب فيها بضيوف مهرجان دمشق السينمائي قائلاً: إنه لشرف كبير لي أن انوب عن السيد الرئيس بشار الأسد رئيس الجمهورية في افتتاح هذا المهرجان، كما يطيب لي ان انقل إليكم تحياته وتمنياته بما يحقق للمهرجان الأهداف المرسومة له.

(*) أحمد الحسين: صحفي من سورية.

وأضاف: لئن كانت سورية في ملتقانا السينمائي هذا تحتضن العالم وتفتح صدرها لاستقبال الأشقاء والأصدقاء من مختلف أنحاء العالم، فإن ذلك يجيء انسجامًا مع جبلتها الخيرة وطبيعتها الإنسانية الحانية وتراثها الحضاري الممتد الجذور في أعماق التاريخ.

وقال وزير الثقافة: لما كنا نعيش في ظلال عولمة لا تعترف بالحدود بين المجتمعات والثقافات، فقد كان الحفاظ على الخصوصية الثقافية واجبًا علينا جميعًا إضافة إلى التحلي بروح النقد وممارسته على أن يكون نقدنا على تماس مع قضايا المجتمع الإنساني انطلاقًا من ربط الفن بالحياة.

وأشار إلى المهام التي يجب أن يدركها العاملون في الميدان السينمائي، ورسالة السينما التي تنطلق من محاربة القبح العالمي، وهيمنة القوي على الضعيف واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان باستخدام سلاح العقل والكلمة الحرة، والرأي الشجاع، ومقاومة الجانب المظلم من العولمة، دفاعًا عن العدالة والنزعة الإنسانية، وتمجيد القيم الإنسانية وفضح ممارسة المستبدين وأساليبهم الإجرامية.

كما ألقى السيد محمد الأحمد المدير العام للمؤسسة العامة للسينما مدير المهرجان كلمة تحدث فيها عن التطور اللافت الذي حدث في مهرجان دمشق السينمائي من حيث زيادة عدد الأفلام المشاركة وتنوعها وتميزها مؤكدًا أن الأفلام التي ستعرض هذا العام، تنتمي إلى جميع العالم البعيد منه، والقريب في الزمان أو في المكان، من أقصى اليابان إلى أقصى الولايات المتحدة الأمريكية، من روائع التعبيرية الألمانية بعد الحرب العالمية الأولى وحتى آخر ما ابتكرته إستوديوهات الفن السابع في هوليود وباريس وموسكو ولندن ونيودلهي والقاهرة، وسواها من عواصم هذا الفن العظيم، مرورًا بمحطات عديدة لطالما شكلت نقاط علام على خريطة الإبداع السينمائي برمته مثل هيتشكوك والأخوين تافياني وكالكويانيس وغيرهم.

وفي حفل الافتتاح الذي أقيم في قصر الأمويين للمؤتمرات جرى تكريم عدد من النجوم والمخرجين والعاملين في السينما، وهم: الفنانة المصرية نبيلة عبيد، والمخرج اليوناني مايكل كاتيرانس، والنجمة الفرنسية ميشيل مارسيه، والفنانة السورية منى واصف، والفنان محمد خير الحلواني، والمخرج خالد حمادة، والمنتج نادر الأتاسي، والمصور السينمائي محمد الرواس، والمونتير مروان عكاوي، والناقد السينمائي الراحل سعيد مراد.

كما تم الإعلان عن تسمية أعضاء لجنة

التحكيم للأفلام الطويلة، والتي ضمت: الفنانة السورية سلمى المصري، والكاتبة السورية نهلة كامل، والمخرجة البلجيكية ماريون هانسل، والممثلة الإيرانية نيكي كاريني، والفنانة المصرية إلهام شاهين، ومديرة مهرجان لندن السينمائي الباحثة شيلا واتيكير، والمخرجة الهولندية سونيا هيرمان، والمخرجة السنغالية ايساتوديوب، والمخرجة اليونانية صوفيا بابكر يستو، بينما تكونت لجنة التحكيم للأفلام القصيرة من: الباحث الدانماركي بيتر شبيلرين، والكاتب الفلسطيني حسن سامي يوسف، والمخرج بلال الصابوني، والمخرج التونسي فتحي الخراط.

ولعلَّ أهم سمة اتصف بها مهرجان دمشق السينمائي الثالث عشر هو ذلك العدد الكبير من الأفلام المعروضة، التي قاربت ٤٥٠ فيلماً محلياً وعربياً وأجنبياً، من بينها ٦٠ فيلماً تمثل مراحل الإنتاج السينمائي في سورية، ونتاجات القطاع العام والخاص والمشترك والمؤسسات الأخرى، بالإضافة إلى تظاهرة السينما الجزائرية والسينما الهندية، والسينما المصرية، والإيطالية والفرنسية، وعروض سينما المرأة، والسينما والأطفال، وعروض الأفلام التي حازت على جائزة السعفة الذهبية لمهرجان كان، وأفلام هيتسيكوك.

وقد تنافس على جوائز المهرجان خمسة وعشرون فيلماً، من بينها: الفيلم الأمريكي «اعترافات عقل خطير» والمصري «سهر الليالي» والمغربي «ألف شهر وشهر» والتونسي «صندوق عجب» بالإضافة إلى الفيلمين السوريين «مايطلبه الجمهور» لعبد اللطيف عبد الحميد و«رؤى حالمة» لواحة الراهب.

كما تنافس على جوائز الأفلام القصيرة ٣٥ فيلماً من بينها: متر مربع لوليد حريب، الأطفال ليسوا دائماً حمقى لإنطوانيت عازارية، القناع لبسام حسين، ورد وشوك لغسان شميط، سفر الأجنحة لثائر موسى، زائر المساء لميساء عبد الله، بالإضافة إلى أفلام أخرى من تونس والمغرب ومصر ولبنان وألمانيا والنرويج.

وفي اختتام فعاليات مهرجان دمشق السينمائي الثالث عشر جرى تكريم مديري مهرجان دمشق السينمائي الدولي السابقين، وهم: محمد شاهين، فتيح عقلة عرسان، تحسين علما، مروان حداد، ومن ثم تكريم الفنانين الكبار، وهم المخرج الراحل حسين كمال، والممثلة السورية رغدة، والممثلة المصرية نيللي، ومدير مهرجان فينسيا الدولي مورتيزدي هادلن.

كما وزعت جوائز المهرجان للأفلام القصيرة وفق مايلي:

- جائزة لجنة التحكيم الخاصة لفيلم مشاهد جديدة من أمريكا من الدانمارك للمخرج بورغن ليت.

- الجائزة البرونزية لفيلم ورد وشوك من سورية للمخرج غسان شميط.

- الجائزة الفضية لفيلم الأفضل يموت أولاً للمخرج النرويجي هانز بيتر مولاند.

- الجائزة الذهبية لفيلم محطة شتائية للمخرجة التشيلية باميلا اسبتيوزا.

أما جوائز الأفلام الطويلة، فقد وزعت على النحو الآتي:

- جائزة التحكيم الخاصة للفيلم السوري ما يطلبه المستمعون للمخرج عبد اللطيف عبد الحميد.

- الجائزة البرونزية للفيلم الأرجنتيني الحكايات الأدنى للمخرج كارلوس سورين.

- الجائزة الفضية وجائزة أفضل فيلم عربي للفيلم المغربي ألف شهر وشهر للمخرج فوزي بن سعيدي.

- الجائزة الذهبية للفيلم الياباني دمى للمخرج تاكيشي كيتانو[1].

❖ ندوة لسان الدين بن الخطيب الأندلسي:

برعاية الدكتور محمد زهير مشارقة نائب رئيس الجمهورية، أقامت جامعة حلب/ كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالتعاون مع جمعية العاديات بحلب ومعهد ثربانتس الإسباني بدمشق ندوة علمية دولية حول العلامة الأندلسي لسان الدين ابن الخطيب.

وفي حفل الافتتاح الذي أقيم على مدرج كلية الهندسة المعمارية بجامعة حلب ألقى الدكتور محمد زهير مشارقة كلمة تحدث فيها عن الإسهامات الحضارية والثقافية العربية في الأندلس، والتي ظلت شاهداً ناطقاً عما تركه العرب من آثارعربية إسلامية، وما تزخر به مكتبات إسبانية من نفائس الفكر في علوم الفلسفة والأدب واللغة والتاريخ.

وأضاف أن لسان الدين بن الخطيب واحد من أولئك العلماء الأفذاذ الذين ظلت آثارهم حيّة في مختلف نواحي العلوم والمعرفة الأدبية والعلمية والطبية والفلسفية، والصوفية، وفي علوم الموسيقا والزراعة والجغرافيا والرحلات وسواها.

وأضاف الدكتور مشارقة: إن ابن الخطيب الذي نحتفل به في هذه الندوة، عاش في مطلع القرن الثامن الهجري، ونشأ في بيئة علمية ثقافية، وتقلب في مناصب العمل الإداري والسياسي، فكان عرضة للدسائس والمؤامرات التي كانت تحاك من حوله، والتي انتهت بمحاكمته وقتله سنة ٧٦٧هـ في مدينة فاس في المغرب الأقصى.

وألقى د. محمد سعيد فرهود رئيس جامعة حلب كلمة أشار فيها إلى أهمية هذه الندوة في إبراز دور لسان الدين بن الخطيب في إغناء التراث الحضاري

والإنساني للثقافة الأندلسية رغم العواصف السياسية والفكرية والأدبية، التي شهدتها غرناطة في عصره.

كما ألقى الدكتور كارلوس فارونا مدير معهد ثربانتس الإسباني كلمة في حفل الافتتاح بيّن فيها أهمية الاحتفال بالشخصيات الأندلسية المرموقة كابن رشد، وابن عربي، وابن حزم في إبراز الجوانب المختلفة للتاريخ المشترك بين إسبانية والعرب، وأشار إلى بروز اسم ابن الخطيب في إسبانية خلال السنوات الأخيرة بعد تخصيص جائزة عرفت باسم جائزة الأندلس للبحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية باسمه، وإطلاق اسمه على أحد الشوارع الرئيسية في مدينة غرناطة.

أما الدكتور أحمد قدور عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية فتحدث عن أهمية إحياء التراث العربي، وتسليط الأضواء على جهود المفكرين العرب، وما أعطوه للحضارات والثقافات الأخرى، وما بنوه من جسر للتواصل والتفاعل الثقافي فيما بينها.

وأشار محمد قجة رئيس جمعية العاديات بحلب إلى ما اتسمت به شخصية ابن الخطيب من حنكة سياسية وخبرة تاريخية وجغرافية امتدت لتشمل جميع مجالات المعرفة في عصره آنذاك.

وقد عرض في بداية هذه الندوة التي يشارك بها باحثون من إسبانية وفرنسة وإيران والجزائر وتونس والمغرب ومصر وقطر والإمارات والأردن ولبنان وسورية فيلم قصير يتناول شخصية ابن الخطيب وإبداعاته المتنوعة.

وتضمنت فعاليات ندوة لسان الدين بن الخطيب عشر جلسات شملت سبعة وأربعين بحثًا تناولت عصر ابن الخطيب وحياته الشخصية ودوره السياسي خلال الفترة التاريخية التي عاش فيها، بالإضافة إلى استعراض تراثه الأدبي ومؤلفاته الأدبية والعلمية والطبية والموسيقية والجغرافية، والتي وصلت إلى ستين مؤلفاً، بالإضافة إلى دور ابن الخطيب كمؤرخ وشاعر ومتصوف.

كما تناولت الندوة مكانة ابن الخطيب والدراسات التي تناولت سيرته، ونتاجه في مختلف المراحل القديمة منها والمعاصرة.

وقد اختتمت الندوة العلمية الدولية عن لسان الدين بن الخطيب أعمالها بإقرار العديد من التوصيات، أبرزها التوصيات الآتية:

- العمل على جمع الأعمال الكاملة للعلامة لسان الدين بن الخطيب المطبوعة منها، والمخطوطة، وإعادة طباعة هذه الأعمال وتحقيق ما لم يتم تحقيقه منها،

بما يبرز عمق البعد الثقافي العربي في الأندلس، ويؤكد التواصل الواسع مع حواضر الثقافة العربية في الشرق.

- إصدار مطبوعة مختصرة حول لسان الدين بن الخطيب للتعريف به على نطاق واسع وتقديمه كشخصية حضارية في إطار الفكر الإنساني.

- التأكيد على المشاركة الواسعة والعميقة مع مراكز البحث الإسبانية المهتمة بالحضارة الأندلسية، وترسيخ التعاون معها، وتنسيق الأنشطة بما يخدم موضوع الحوار الحضاري والثقافي.

- التركيز على موضوع كتابة التراجم والسير في تاريخ الحضارة الإسلامية، وتسليط الأضواء على شخصيات ابن رشد وابن طفيل، وابن باجة، والزهراوي، وابن حزم، وابن الخطيب، وابن خلدون، وغيرهم.

- نشر بحوث المؤتمر في كتاب يطبع بالعربية ويوزع على المؤسسات الجامعية والثقافية، وترجمة هذه الأبحاث إلى اللغة الإسبانية تمهيداً لإصدارها في كتاب مطبوع ونشر بعضها في الدوريات الإسبانية.

- التأكيد على التعاون الوثيق بين سورية وإسبانية كنموذج لتعاون عربي- أوروبي يؤكد مقولة حوار الحضارات بين جانبي المتوسط ومواجهة المقولات الخاطئة التي تدعو إلى صراع الحضارات تغطية لأطماع القوى المهيمنة التي تريد فرض إرادتها على دول العالم.

- التأكيد على دور الثقافة كحامل للهوية الوطنية والقومية والحضارية، وعدم السماح بتجاوز هذه الهوية تحت غطاء العولمة التي تستهدف إلغاء الخصوصيات الثقافية للشعوب[٢].

❖ **أيام الثقافة السودانية بدمشق:**

أقيمت في دمشق وبرعاية الرفيق عبد الله الأحمر الأمين العام المساعد لحزب البعث العربي الاشتراكي فعاليات الأيام الثقافية السودانية، التي أقيمت بالتعاون بين وزارة الثقافة والسفارة السودانية بدمشق، ومجلس الصداقة الشعبية السودانية العالمية، وجمعية الأخوة السودانية في جمهورية السودان.

ومثّل الرفيق الأحمر في افتتاح هذه التظاهرة الدكتور محمود السيد وزير الثقافة، فألقى كلمة أشاد فيها بجهود ومواقف الأشقاء السودانيين تجاه سورية، معبراً عن اعتزازه بالعلاقات الوطيدة بين البلدين الشقيقين.

كما أشاد بالدور الحضاري للأمة العربية وإسهاماتها الثقافية ودورها وتأثيرها الواسعين على الحضارة العالمية،

وأكد أهمية التضامن العربي وتفعيله في هذه المرحلة لمواجهة المخاطر والتحديات التي تتعرض لها الأمة العربية، ولاسيما التحدي الصهيوني الذي يستهدف الوجود العربي والثقافة العربية، وهويتها الحضارية والإنسانية.

وألقى الدكتور عبد الباسط عبد الماجد وزير الثقافة السوداني كلمة في حفل الافتتاح حيّا فيها مواقف سورية القومية، وأكد أن سورية كانت وما زالت الدرع الواقي للأمة العربية والمدافع عن حقوقها وكرامتها، مشيرًا إلى أن أسبوع الثقافة السودانية يمثل تحية من الأشقاء السودانيين إلى سورية ووقوفهم إلى جانبها.

كما ألقى الدكتور فاروق البشرى الأمين العام لمجلس الصداقة الشعبية السودانية العالمية كلمة عبر فيها عن اعتزازه بالعلاقات السورية- السودانية، مؤكدًا أن تظاهرة الأيام الثقافية السودانية في دمشق تعبر عن وفاء الأشقاء السودانيين لسورية قيادة وشعبًا لما قدمته من أجل السودان، مؤكدًا أن الشعب العربي في السودان يقف إلى جانب سورية في كل ما تواجهه من تحديات وتهديدات.

وقد تضمنت فعاليات الأيام الثقافية السودانية عددًا من النشاطات الفنية والسينمائية والمحاضرات والأمسيات الشعرية والحفلات الموسيقية والغنائية والعروض الفلكلورية التي تمثل أصالة الفنون وتنوع التراث الشعبي في السودان الشقيق(٣).

❖ندوة تعريب التعليم العالي:

أقامت الجمعية المغربية لقدماء طلبة سورية والمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ندوة بعنوان: «التعريب في التعليم العالي» تضمنت فعاليتها عدة محاور هامة حول قضية التعريب كخيار إستراتيجي أم ظرفي، ودور التعريب في تنشئة أجيال عربية موحدة الثقافة، ودور الترجمة وتأمين المراجع في عملية الترجمة، بالإضافة إلى التعريب والبحث العلمي، وتعريب المعلوماتية والتجارب العربية في مجال التعريب.

وشارك في هذه الندوة عدد من الباحثين من سورية والسعودية وتونس والمغرب، تناولت الأبحاث التي قدموها قضايا اللغة العربية وقدرتها على استيعاب معطيات العصر، وعلاقة اللغة بالفكر ودور اتحاد المعاجم العربي في تطوير اللغة، وتنسيق عمليات التعريب في مراحل التعليم العالي.

وقد أشار الباحث المترجم شحادة الخوري في محاضرته حول «التعريب كخيار استراتيجي» إلى أن وعي المواطن والهيئات التعليمية والثقافية هو الأساس

في نجاح عملية التعريب، وأن ذلك يتطلب التخطيط الثقافي على أسس قومية وتنفيذ مستلزمات ذلك، وتأمين متطلباته.

وأشار الدكتور حسان الحاج ابراهيم في محاضرته عن «لغة العلم والتعليم بين اللغة العربية واللغات الأعجمية» إلى الحملات التي تواجهها العربية تحت غطاء الادعاء بعجزها عن مواكبة متطلبات العصر، وإغراقها في الذاتية والخصوصية المحلية.

وتحدث د. عيسى محمد عسيري في محاضرته عن «التعريب الجامعي بين التنظير والتطبيق» عن عقدة الغرب ومركباته الشعور بالنقص والدونية إزاء لغات الآخرين، ودعا إلى جعل التعريب حقيقة واعتماد اللغة العربية لغة للبحث العلمي.

وتحدث الدكتور محمد الهادي عياد عن «واقع التعريب في التعليم الجامعي وآفاقه» مشيرًا إلى أن الآخر يسعى إلى إبعاد العرب عن اكتساب العلم، وطالب بأن تصبح الجامعات خلية إنتاج للغة العلم مؤكدًا أهمية الإرادة السياسية العربية في عملية التعريب.

وأكد الباحث الدكتور عبد السلام أقلمون في محاضرته أن التعريب هو مجال أساسي لتوفير الحرية للإنسان العربي وطالب الدكتور حسن عبد المحسن بمعاجم مصطلحية آلية، وبتكثيف الجهود لإنتاج المصطلحات العلمية والطبية، ودعا إلى إعداد المترجم إعدادًا علميًا ومهنيًا.

وكان الدكتور بسام بركة قد عرض وجهة نظر في محاضرته التي حملت عنوان «التعريب ودوره في تأمين المراجع» حيث رأى إمكانية التعليم باللغتين العربية والأجنبية، حيث نعرف متى نعلم بالعربية؟ ومتى نعلم بالأجنبية، وأشار إلى الترجمات غير الأمينة، وافتقار الجامعات إلى المراجع، وطالب بوضع خطة للترجمة في الجامعات العربية، وانفتاح التعليم العالي على أحدث النتاجات العالمية.

وقد نبّه الدكتور نشأت حمارنة في محاضرته عن «تجربة التعريب في عصر الترجمة» إلى وجود خطة منهجية لتكريس التجزئة في الأمة العربية عبر اللغة، ورأى أنه لولا القرآن الكريم لاندثرت هذه اللغة، مما يتطلب بذل الجهود لحمايتها وتطويرها، وجعلها قادرة على أداء رسالتها ومواكبة تطورات التقانة من حولها.

أما الدكتور محمد مراياتي فقد طرح عدة أفكار هامة حول تعريب التعليم العالي من الناحية الاقتصادية، مؤكدًا أن التعريب يسهم في تطوير النمو الاقتصادي العربي، وأن الجمعيات الأهلية هي الطريق الأمثل للوصول إلى التعريب، وأن الاستثمار في اللغة العربية يسهم في تذليل الكثير من

الصـعـوبات، مـؤكـدًا في الوقت ذاته أن الاهتـمـام بالتـعـريب لايعني إهـمـال تعلم اللغات الأجنبية أو إتقانها(٤).

* ندوة المرأة والمجتمع:

ناقشت ندوة المرأة والمجتمع التي أقيمت مؤخـرًا بدمشق قـضـايا المرأة ودورها في عملية التنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ومكانتها على صعيد العلاقات الأسرية، وفي قوانين الأحوال الشخصية العربية.

وكانت هذه الندوة قد افتتحت برعاية السـيـد وزير التـعليم العـالي، د. هاني مـرتضى، وبالتـعـاون مع صندوق الأمم المتحـدة للسكان، ووكـالة إينانس برس، والسفارة الكندية بدمشق، وشارك فيها عدد من الباحثين والباحثات والخبراء من سـورية، والمغرب ولبنان، والأردن واليـمن وألمانيا.

وتناولت فعاليات الندوة أربعة محاور ناقشت: المرأة بين الواقع والقانون، تحدثت فيها المحامية دعد موسى من سورية حول اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضـد المرأة، وقـدمت د. رؤوفـة الشـرقي رئيسـة مـؤسـسـة تخطيط برامج التنمية الثـقـافـيـة في اليـمن ورقـة عـمل حـول الاتفاقية المذكورة، وتناقض تطبيقاتها في القوانين اليمنية.

وأشارت د. فريدة بناني أستاذة القانون والفقه في جامعة مراكش المغربية في ورقة عـمل قـدمـتـهـا إلى مكانة الزوجين داخل النموذج الأسـري القـانوني، كـمـا تحـدث الأرشـمندريت أنطوان مـصلح، ود. عـبـد الرزاق مؤنس حول قضية المرأة والدين.

ثم تتـابعت الأوراق المقـدمـة ضـمـن فعاليات الندوة، والتي شملت قضايا العنف الأسـري في البـلاد العـربيـة وآثارها على المرأة والأسرة والمجتمع، وتحدث حول ذلك كل من الأسـتـاذة رفـاه ناشـد من سـورية، فـدعت إلى مناهضـة العنف الموجـه إلى المرأة، ومعالجة ذلك في الأنظمة والقوانين المنظمـة للـعـلاقـات الأسـرية العـربيـة، والنهـوض بواقع المرأة العـربيـة وزيادة مـشاركـتهـا وفـاعليتـهـا الاجـتـمـاعـيـة والسياسية.

كما أشار د. سمير حسن عميد كلية التـربيـة بجـامـعـة دمـشق إلى دور المرأة في التربية والتنمية من منظور جديد، وعرضت البـاحـثـة الأردنيـة لينا قـورة مـذكـرة حـول إسـتراتيـجيـة النهـوض بواقع المرأة والأردن نموذجًا.

وتحـدثت الأسـتـاذة نوال يـازجي من رابطة النسـاء السـوريات عن واقع المرأة السورية، كـمـا قـدَّم الخبـيـر الألماني أولي فـوكت مـدير البـرنامج العـربي - الأوروبي مـداخلة بعنوان: مـلاحظات حـول

إستراتيجية لتوصيل مفهوم حقوق المرأة الإعلامية.

وقد أشاد المشاركون بهذه الندوة والمتابعون لفعالياتها بأهميتها الخاصة، نظراً لأن عقد مثل هذه الندوات، كما رأت د. منى غانم ممثل صندوق الأمم المتحدة للسكان، «يحمل في طياته أكثر من معنى إذ يمثل تكاتف جهود مختلفة في المجتمع السوري لدعم قضية المرأة، إذ إنها تقام بين جهة حكومية وبدعم من جهات مانحة للسكان ومشاركة القطاع الخاص المتمثل بوكالة إيفابرس».

وذكرت أن هذه الندوة تميزت فعالياتها بمشاركة عدد من الناشطين والناشطات لتحقيق العدالة والمساواة والتكافؤ بين الجنسين، كما تميزت بحضور فعال لعدد من الخبراء المختصين في هذا المجال بهدف تبادل التجارب والخبرات الاجتماعية والقانونية.

وحول دور المرأة السورية أضافت: هنالك ريادة للنساء السوريات في تحقيق مكاسب عظيمة كحق الانتخاب والترشيح والتمثيل في جميع الهيئات التشريعية والتنفيذية والسياسية(٥).

❖ مؤتمر استشراف المستقبل العربي:

شهدت بيروت فعاليات المؤتمر الثاني لمؤسسة الفكر العربي وسط حضور رسمي وسياسي وثقافي، وشاركت فيه عشرات الشخصيات من بلدان عربية وأوروبية وأمريكية، كان من أبرزها الرئيس الجزائري عبد العزيز بوتفليقة، وعمرو موسى أمين عام الجامعة العربية، وهوبير فيدرين وزير الخارجية الفرنسية السابق، وحشد من الوزراء والنواب والسفراء.

وحضر حفل الافتتاح الذي أقيم في فندق فينيسيا ببيروت عدد كبير من السياسيين اللبنانيين على رأسهم الرئيس اللبناني إميل لحود، ونبيه بري رئيس البرلمان اللبناني، ورفيق الحريري رئيس مجلس الوزراء.

وكانت مؤسسة الفكر العربي التي يرأسها الأمير خالد الفيصل قد عقدت مؤتمرها الثاني تحت شعار: استشراف المستقبل العربي، وذلك بالتعاون والتنسيق مع عدد من الجامعات اللبنانية بهدف مراجعة الإستراتيجيات الصادرة عن جامعة الدول العربية، ومجالسها الوزارية، ومشاريع الإصلاح السياسي للجامعة والاتحاد البرلماني العربي، كما استضافت باحثين ومفكرين ورجال ثقافة وسياسة من دول عربية وأجنبية لبلورة رؤية واضحة عن الواقع العربي واستشراف آفاقه المستقبلية، وإقامة حوار فعال ومثمر يتسم بالجدية، والجرأة، والأفكار الجديدة في هذا المجال.

وقد أشارت النائبة اللبنانية بهية

الحريري في كلمتها الافتتاحية أن غاية هذا المؤتمر هو استشراف المستقبل العربي، ولا استشراف دون مراجعة، ولهذا يقبل المؤتمر على مراجعة، ولهذا يقبل المؤتمر على مراجعة المنتج السياسي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي العربي من خلال قراءات ودراسات نقدية تحمل مشروعات وأفكار للإصلاح والتجاوز والتجدد والانطلاق.

ودعا وزير الثقافة اللبناني غازي العريضي إلى أهمية المشاركة العربية في رسم السياسات الجديدة في العالم، وتعزيز آفاق الحوار بين الثقافات والحضارات في إطار عالم متعدد الأقطاب، مشيراً إلى ضرورة تعزيز واقع اللغة العربية والمكتبات، وتنمية الثقافة، ورعاية المبدعين والاهتمام بالجاليات العربية في بلاد الاغتراب، وتوسيع الحضور الثقافي العربي في المنتديات والمؤتمرات ومعارض الكتب الدولية.

وقد وضح الأمير خالد الفيصل رئيس مؤسسة الفكر العربي أن برنامج المؤتمر الثاني للمؤسسة يشمل عشر جلسات: الأولى منها: تمحورت حول مراجعة الوضع العربي الراهن، في حين استشرفت أربع جلسات المستقبل السياسي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي العربي، وبحثت أربع جلسات أخرى مستقبل العلاقات العربية مع كل من الولايات المتحدة الأمريكية وإفريقية وآسية، وأوروبة، بينما ركزت الجلسة العاشرة والأخيرة على رؤية الشباب العربي للقضايا العربية المعاصرة كالهجرة، والبطالة، وفرص العلم والتعليم وسواها من القضايا الاجتماعية والاقتصادية.

وقد شهدت فعاليات المؤتمر وجلساته العديد من أوراق العمل، والنقاشات واللقاءات، والحوارات الفكرية والسياسية المفتوحة.

وكان عمرو موسى أمين جامعة الدول العربية قد طرح خلال اللقاء الموسع الذي دار بينه وبين الحضور حول واقع الجامعة العربية، مشروع جامعة عربية بهيكلية جديدة لها برلمانها المنتخب عربيّاً، ومجلسها الاستشاري، ومحكمة عدل عليا، ومجلس أمن عربي.

أما الرئيس نبيه بري فقد أشار في سياق الحوار الذي تركز على الحاضر العربي إلى مسؤولية الحكومات العربية عن الأوضاع المتدهورة للأمة العربية، مؤكداً أن العلة في ذلك تكمن في سلطة القرار السياسي العربي، التي لم تفسح المجال أمام أنظمة انتخابية تتعزز خلالها مشاركة الجماهير في عملية السياسة والممارسة الديمقراطية.

وكان مؤتمر مؤسسة الفكر العربي قد كرم في حفل افتتاحه عددًا من الرواد والمبدعين والموهوبين العرب في المجالات الثقافية والسياسية والعلمية والفنية والإدارية، حيث منح جائزة الرواد وقيمتها ٣٠ ألف دولار لكل من: ثريا عبيد «السعودية» وهي المديرة التنفيذية لصندوق الأمم المتحدة للسكان، والدكتور محمد أحمد غنيم «مصر» أستاذ جراحة الكلى والمسالك البولية، ومحمد بن عيسى وزير الشؤون الخارجية والتعاون المغربي.

بينما نال جائزة المبدعين ومقدارها عشرون ألف دولار كل من: الفنان التشكيلي الفلسطيني إسماعيل شموط، والشاعر اللبناني جورج جرداق، والدكتورة الأردنية في مجال العلوم ريما قدورة.

وفاز بجائزة الموهوبين ومبلغها عشرة آلاف دولار: الطفلة السورية دعاء عبد الرحمن البسطامي لموهبتها الفنية في الرسم، وانتصارها على الإعاقة، والطالب اللبناني غاندي نحله لموهبته الروائية، والدكتور هيثم سلامة لتفوقه الطبي.

وقد أثار عنوان المؤتمر والموضوعات والقضايا التي لامسها اهتمامًا واسعًا بين مختلف الأوساط السياسية والمرجعيات الثقافية والإعلامية التي رأت أن هذه التظاهرة تلبي حاجة ماسة إلى الحوار والنقاش ومراجعة الماضي والحاضر ونقدهما، وتحديد الأسباب والمسببات وتوسيع مساحة الرأي، والاعتراف بالرأي الآخر، ولا سيما في ظل هذه المرحلة القائمة التي يشهد بها الواقع العربي أسوأ حالات التفكك والضعف والتناقض والانقسامات مما يقتضي، لإصلاح واقع العرب ومستقبلهم، التأسيس للغة التغيير وردم الهوة بين الأنظمة والشعوب، وإبداع خطاب جديد بين العرب يجيب عن مجموعة من التساؤلات المصيرية كالقول: من نحن العرب ؟ وماذا نريد من بعضنا بعضًا؟ وماذا نريد من العالم؟ وماذا يريد منا؟ وما دورنا على الصعيدين الإقليمي والدولي؟ وكيف ينبغي أن تكون علاقاتنا مع الآخرين؟ ومن هم الأقرب إلى التعاون معنا؟ وما هي عناصر قوتنا، وتأثير نفطنا وفكرنا وقيمنا الروحية والدينية؟(٦).

❖ مهرجان الجنادرية

نيابة عن خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز عاهل المملكة العربية السعودية، افتتح سمو الأمير عبد الله بن عبد العزيز ولي العهد نائب رئيس مجلس الوزراء رئيس الحرس الوطني فعاليات مهرجان الجنادرية الوطني للتراث والثقافة في دورته التاسعة عشرة.

وشهدت انطلاقة هذا المهرجان السنوي الذي يقام في قرية الجنادرية قرب مدينة

الرياض سباقات الإبل «الهجن» وافتتاح مجسم مبنى قرية جيزان المعبر عن نمط العمران والبناء فيها، ثم أعقب ذلك بدء المهرجان الفني بأوبريت «عرين الأسد» وهو أوبريت غنائي - شعري يتحدث عن تاريخ الدولة السعودية في مراحلها الثلاث وما شهدته من جوانب التقدم والتطور ومظاهر البناء والعمران، وقد كتب نص هذا الأوبريت الشاعر الأمير خالد بن سعود الكبير، ولحنه الملحن السعودي المشهور محمد المغيص، وأدى المقاطع الغنائية فيه الفنانون الكبار: محمد عبده، محمد عمر، عبد المجيد عبد الله، وخالد عبد الرحمن، كما شاركت في أداء فقراته الفنية عدة فرق شعبية وفلكلورية تمثل مختلف مناطق المملكة وتراثها الفلكلوري، وأهازيجها الشعبية.

ورافق ذلك إلقاء قصيدة بالفصحى حول المناسبة، وأخرى باللهجة النبطية، إضافة إلى تكريم شخصية أدبية، وكان التكريم هذا العام من نصيب الجغرافي والرحالة السعودي الشيخ محمد العبودي.

وفي ثاني أيام المهرجان افتتح الأمير متعب بن عبد الله بن عبد العزيز نائب رئيس اللجنة العليا للمهرجان في قاعة الملك فيصل للمؤتمرات فعاليات النشاطات الثقافية والفكرية والأدبية، والتي شملت افتتاح معارض الكتب والصور الضوئية، أما الندوة الأولى في برنامج مهرجان الجنادرية فكانت حول «مكانة الأديب والرحالة السعودي محمد العبودي».

وقد شارك في هذه الندوة عدد من الباحثين والأدباء السعوديين، الذين أشادوا بمداخلاتهم وأوراقهم النقدية بالمكانة الفكرية والأدبية للعبودي ومنزلته العلمية، ودوره في إثراء الحياة الثقافية والأدبية من خلال إسهاماته الواسعة في ميادين البحث والتأليف والدراسات اللغوية والمعجمية والجغرافية، وأدب الرحلات الذي عرف به واشتهر.

وذكر الباحثون الذين تحدثوا عن العبودي أنه من أغزر المؤلفين السعوديين إنتاجًا وتأليفًا، إذ صدر له ما يقرب من ١٢٠ كتابًا مطبوعًا، وله ١٠٠ مخطوط تنتظر النشر والطبع.

وكانت الندوة المحورية لمهرجان التراث والثقافة حول قضايا «إصلاح البيت العربي» حيث شارك بها باحثون وأدباء ورجال سياسة واقتصاد من بلدان عربية عديدة، قدم فيها المشاركون تحليلاً للواقع العربي، ولا سيما في هذه المرحلة، ومقترحات وأفكارًا بهدف تجاوز هذا الواقع، وإصلاح الشأن العربي في المجالات السياسية والميادين الاقتصادية والثقافية.

كما تضمن برنامج مهرجان الجنادرية نشاطات مسرحية وفنية، ومشاركات نسائية من بينها مسابقات القرآن الكريم

للبنات ونشاطات نسائية أخرى[٧]

❖ رحيل فدوى طوقان:

رحلت الشاعرة الفلسطينية فدوى طوقان عن ٨٣ عامًا عاشتها، تحمل في وجدانها وشعرها مأساة شعبها الفلسطيني، ومعاناته المريرة في ظل واقع الاحتلال الإسرائيلي، وما سببه من آلام ونكبات.

وقد نعت القيادة الفلسطينية في بيان لها رحيل فدوى طوقان التي عملت خلال مسيرة حياتها من أجل ترسيخ مبادئ الحرية والسلام والإنسانية جمعاء مؤكدة أنها رائدة الإبداع وواحدة من أعمدة الثقافة والأدب.

ولدت فدوى طوقان في نابلس عام ١٩١٧، وهي ابنة عبد الفتاح طوقان، وشقيقة الشاعر إبراهيم طوقان وكانت ذات ثقافة عالية اكتسبتها عن طريق التعليم الذاتي وإتقانها اللغة الإنكليزية واطلاعها على الأدب الإنكليزي.

وقد صدرت لها مجموعات شعرية هي: «وحدي مع الأيام» «وجدتها»، «وأعطنا حبًا»، «أمام الباب المغلق»، «الليل والفرسان» «على قمة الدنيا وحيدًا»، «تموز والشيء الآخر»، كما أصدرت دار العودة في بيروت الأعمال الشعرية الكاملة لها، ولها في النثر وأدب المذكرات كتاب «رحلة صعبة رحلة جبلية»، وقد دونت فيه محطات حياتها، ونشأتها وطفولتها.

نالت الشاعرة فدوى طوقان عدة جوائز وأوسمة، من أهمها: الجائزة الأدبية الدولية المتوسطية من جمعية الثقافة المتوسطية في إيطاليا عام ١٩٧٨، كما فازت بجائزة عرار السنوية للشعر عام ١٩٨٣، وجائزة سلطان العويس ١٩٨٩، وسام القدس ١٩٩٠، جائزة المهرجان العالمي للكتابات المعاصرة - إيطاليا ١٩٩٢، جائزة البابطين للإبداعات الشعرية[٨].

❖ تكريم الفنان مارسيل خليفة:

منح المنتدى الثقافي اللبناني في فرنسا جائزته السنوية للإبداع الفني هذا العام للفنان المشهور مارسيل خليفة.

وجاء في قرار منح الجائزة أن مارسيل خليفة شكل حالة ثقافية إنسانية استقطبت اهتمامًا عالميًا.

وقال نبيل أبو شقرا رئيس المنتدى الثقافي اللبناني أن الجائزة أعطيت لأول مرة لإبداع غير مكتوب، وذلك بهدف احتواء البعد الثقافي والإبداعي العريق والواسع، وقد شكر الفنان مارسيل خليفة المنتدى الثقافي على تكريمه، ومنحه جائزته السنوية مؤكدًا أنه في مسيرته الإبداعية دافع عن الحرية، ولم يجعل من الفن سلعة تباع أو تشترى.

وأضاف أن نشاطه الفني يحيي الأمل، ويبعث على التفاؤل ويضيء كشمعة وسط الظلام الدامس، الذي يلتهم الروح والجسد مؤكدًا أن جولاته الفنية في العديد من العواصم العربية والأجنبية تحمل بعض العزاء، وتحمله إلى آفاق غامضة تعزز من خلالها ثقة الجمهور بفنه، وتجعله قادرًا على المتابعة والاستمرار.

ما يذكر أن مارسيل خليفة قام بجولات فنية شملت المغرب وتونس، وإيطاليا والنمسا، والولايات المتحدة والدانمارك حيث أحيا العديد من الحفلات الموسيقية والغنائية.

ومن المعروف أن جوائز المنتدى منحت قبل هذا العام لأدباء وشعراء وكتاب من بينهم: سمير قصير، أودنيس، نجوى بركات، أحمد بيضون، وديع سعادة، حسن داود، منى فياض، جيرار خوري.

كما أن من بين نشاطات المنتدى تخصيص جائزة سنوية للإبداع العربي، تحمل كل سنة اسم مبدع عربي، وقد حملت هذه الجوائز في الأعوام السابقة أسماء منها: أدونيس، ومحمد أركون، ونجيب محفوظ، ومحمود درويش(٩).

❖ آثار ما بين الرافدين في متحف الشرقيات:

افتتح متحف معهد الشرقيات بجامعة شيكاغو والذي تأسس سنة ١٨٩١ معرضًا لمقتنياته عن آثار بلاد ما بين الرافدين، والتي شملت فنون الخزف والألواح الطينية، والتماثيل الحجرية والأواني المصنوعة من الحجارة والمعادن الثمينة والتي يقدر عددها بـ ١٣٨٢ قطعة يمتد تاريخها من العصر الحجري القديم حتى العهد الساساني في القرن الخامس بعد الميلاد.

ويسلط قسم من المعروضات الضوء على تاريخ بلاد ما بين النهرين فيما يتعلق باستخدام النقوش والفخاريات والمصنوعات الأخرى، منذ فجر التاريخ المدون حتى الفتح الإسلامي سنة ٦٤٢م.

كما ركزت بعض المعروضات على الكتابة ومدونات ما بين النهرين الفنية حيث كشفت عن ابتكار الكتابة كوسيلة إدارية اتسعت وظائفها لتشمل المدونات الأدبية والعلمية، وفي هذا القسم يلاحظ المشاهد تطور الكتابة وتدريب الكتاب وتقليد النقوش الملكية على الطين والحجر والمعدن بما في ذلك مسلة حمورابي المشهورة.

وتحتل الأختام الحجرية بنقوشها الدقيقة ورسومها الرائعة حيزًا هامًا بين معروضات المتحف، وتشمل زخارفها على معارك بين الأبطال الخياليين والحيوانات المتوحشة، ومشاهد الحياة والعبادة، وصور

الوحوش والحيوانات الأخرى.

وضم قسم آخر من المعروضات مشاهد الحياة اليومية والاجتماعية، حيث تعطي معروضات هذا القسم تصورًا واضحًا عن العلاقات الأسرية وأسلوب المعيشة والأطعمة والحرف والصناعات التي كان يزاولها إنسان ذلك الزمان، وضمن معروضات المتحف صور ومجسمات للمعابد والقصور، حيث نالت معابد المدن شهرة كبيرة لكونها مركز عبادة الآلهة، وقد احتوت العديد من التماثيل والقرابين التي كانت تقدم لها.

ومن بين أشهر المعروضات التي نالت اهتمام الزوّار تمثال الثور المجنح ذو الرأس البشري، وهو من بين القطع الفنية النادرة التي كانت معروضة في واجهة قصر التاج في قصر الملك الآشوري سرجون الثاني الذي حكم في الفترة ما بين ٧٢١ – ٧٠٥ ق.م، وقد تمَّ اكتشاف هذا الثور والجداريات المحيطة به خلال مواسم التنقيب الأثري التي قام بها فريق من منقبي متحف الشرقيات خلال سنوات ١٩٢٨ – ١٩٢٩(١٠).

❖ آثار مصر في متحف الصين الوطني:

عرض متحف الدولة الوطني في بكين ١٤٣ قطعة من الآثار المصرية القديمة، وشمل المعرض خمسة أقسام: القسم الأول: عالم الفراعنة، وعرضت فيه مختلف التماثيل الفرعونية ذات المهابة والأدوار التاريخية.

أما القسم الثاني فاختص بالمسؤولين المصريين القدماء، ومكانتهم الاجتماعية، وعرضت في القسم الثالث: جوانب الحياة الاجتماعية، والمهن، وأنواع الأطعمة، والمأكولات، والملابس، والحلي الفرعونية، واحتوى القسم الرابع: أشكال العبادات وطقوسها، أما القسم الخامس: فيعبر عن طقوس الموت والحياة، ونظرة الفراعنة القدماء إلى الانبعاث، والحساب والعالم الآخر.

وتقدر قيمة هذه المعروضات بأكثر من ١٦٠ مليون دولار، وإجمالي وزنها أكثر من عشرة أطنان، وهي تمثل كنوز مصر الوطنية، ويعود تاريخ كثير منها إلى ٣٥٠٠ عام، وبعضها لم يسبق له أن غادر أرض مصر، وسيكون من بينها تمثال الكوبرا، الذي أعادته الولايات المتحدة الأمريكية مؤخرًا إلى مصر، حيث سيراه الصينيون قبل المصريين.

أما أشهر المعروضات فهو تمثال أخناتون الحجري، والنقش النافر الملون

إحـــالات

١- جـريدة البـعث - العـدد: ١٢٢٢٣، ووسـائل إعلام أخرى.

٢- وكالة الأنباء السورية - سانا.

٣- جريدة الثورة - العدد: ١٢٢٧٦

٤- جريدة تشرين - العدد: ٨٨٠٢

٥- جريدة تشرين - العدد: ٨٨٠٣

٦- جـريدة السـفيـر - العـدد: ٩٦٦٦، جـريدة النهار - العدد: ٢١٨٠٧.

٧- جـريدة الجـزيرة - العـدد: ١١٤٠٣، جـريدة اليوم - العدد: ١١١٤٣.

٨- مـوقع البـوابة WWW. ALBAWABA. COM

٩- مـــوقع القناة WWW. ALQANAT. COM

١٠ - جريدة الشرق الأوسط - العدد: ٩١٣٣.

١١- شبكة الصين الثقافية.

٢٧٣

كتاب الشهر

مختارات من التراث العربي

عرض وتقديم
محمد سليمان حسن ❖

في هذا العدد، مع ورود ملف خاص عن الفكر التراثي العربي، ودوره في بناء الشخصية العربية، ماضياً وحاضراً، ودوره في التأثير بالفكر الإنساني بعامة. نحاول الوقوف على بعض ما نشر من كتب في سلسلة «التراث العربي» التي تصدرها دائرة إحياء التراث في وزارة الثقافة، وتحديداً ما نشر عام /٢٠٠٣/.

(❖) محمد سليمان حسن: باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية البحوث والدراسات.

أ - من رسائل أبي حيان التوحيدي

صدر هذا الكتاب، عن وزارة الثقافة السورية، ضمن سلسلة «المختار من التراث العربي»، حاملاً الرقم /١٢١/. اختار النصوص وقدَّم الدراسة لها، الباحث الدكتور «عزت السيد أحمد»، أستاذ الفلسفة بجامعة تشرين. يقع الكتاب في /٤٠٠/ صفحة من القطع الوسط. ضمَّ بين دفتيه: مقدمة وقسمين: الأول، خصص لحياة التوحيدي وثقافته وشخصيته وآثاره. والثاني، عبارة عن منتخبات من رسائله، وهي /١١/ إحدى عشرة رسالة على التوالي: رسالة إلى أبي الفتح بن العميد، رسالة إلى أبي الوفاء البوزجاني، رسالة إلى القاضي أبي سهل، رسالتان إلى أبي عبد الله بن العارض، رسالة الحياة، رسالة في بيان ثمرات العلوم، مقتطفات من رسالة تقريظ الجاحظ، رسالة في علم الكتابة، مقتطفات من المحاضرات والمناظرات، المناظرة بين السيرافي والقنائي.

١ - **مقدمة**: العودة إلى التراث، إنَّما هي عودة إلى الجذور وكشف عن المعالم المضيئة في ماضينا، أن تكون تمهيداً للانطلاق والانعتاق. وإن بحثنا عن الجوانب المشرقة المشرفة فمن أجل تمثلها وتجاوزها إلى ما يفضلها ويسمو بها وعليها. انطلاقًا من هذا، كانت عودتنا إلى أبي حيان التوحيدي، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، أول واضع لعلم الجمال العربي. إنَّ الذي دعانا إلى محاولة إحياء تراث أبي حيان التوحيدي، غير واحد من الأسباب يمكننا إجمالها فيما يلي: أولاً: التوحيدي مفكر مهم في تاريخ فكرنا وأدبنا، لم يحظ بما يستحق من الدراسة والاهتمام. ثانيًا: لم يلق تراثنا العربي بمجمله حتى الآن ما يوازي أهميته وعظمته. ثالثًا: لم يفرش تراث التوحيدي بعد على بساط البحث بما فيه ما يفيه حقه من تبسط العناية والاهتمام.

٢ - محطات في حياة التوحيدي:

أبو حيان التوحيدي هو الاسم الذي اشتهر به «علي بن محمد بن العباس» بإجماع المؤرخين. أما النسبة في التوحيدي ففي فهمها اختلاف؛ ذهب معظم المؤرخين إلى أنها نسبة إلى مهنة والده الذي كان يبيع بالعراق نوعًا من التمر يسمى (التوحيد). واتجه فريق آخر إلى أن النسبة

هنا نسبة إلى عقيدة أهل العدل والتوحيد الذين عرفوا بالمعتزلة. **في ولادة التوحيدي**، ثمة وثيقتان جاءتا عرضًا على لسان التوحيدي. يقول في رسالته إلى القاضي أبي سهل «وبعد، فقد أصبحت هامة اليوم أو غدًا، فإنني في عشر التسعين،...». وقد كتبت هذه الرسالة سنة /٤٠٠هـ = ١٠٠٩م/. ويقول في كتاب «المقابسات»: «وما يرجو المرء بعد الالتفات إلى خمسين (حجة=سنة) وقد أضاع أكثرها،...». وهذا يعني على نحو شبه دقيق أنه قد ولد نحو سنة /٣١٠هـ،٩٢٢م/. **أما مكان ولادته**، فقيل إنه ولد في نيسابور أو قيل بشيراز، وقيل بواسط، و قيل ببغداد دار السلام، وهذا ما يرجحه الكثيرون. **أما أصله**، فلم ينج التوحيدي من محاولات المغرضين الذين أرادوا النيل من أصله وانقسم المفكرون بذلك إلى قائلين بأنه فارسي، وإلى قائلين بأنه عربي. **في نشأته** نستطيع القول، إنه كان «يختلف إلى الكتاب مثل لداته، يحفظ القرآن الكريم والشعر ويتعلم الخط والحساب». فقد والديه مبكرًا. وفي اعتقادنا - المؤلف - أن طفولة التوحيدي كانت مملوءة بالبؤس والعذاب، محفوفة بالفقر والحرمان. وبالنظر إلى هذه الظروف، لم يجد التوحيدي خيرًا من معايشة الكتب عملاً يحقق له بعض طموحاته من جهة، ويكسبه قوت يومه من جهة أخرى، فاتخذ من الوراقة مهنة له. **أما ثقافته وشيوخه**، فيرجع الفضل في غنى ثقافة أبي حيان واتساع دائرة معارفه وشموله، إلى الوراقة التي اتخذها مهنة له. ولقد تعددت معارف التوحيدي وتنوعت، لتعدد أساتذته وتنوع **اختصاصاتهم**، ففي علوم اللغة، تفقه على **قطبي علم النحو** وهما أبو سعيد السيرافي، وعلي بن عيسى الرماني. وفي علوم الدين، أخذ مفكرنا الفقه الإسلامي، ولا سيما المذهب الشافعي والحديث النبوي الشريف من ثلاثة أساتذة كبارهم: أبو حامد المروروذي، وأبو بكر الشافعي، وأبو الفرج النهرواني، وفي التصوف، يرى المستشرق الفرنسي (ماسينيون)، أن أبا سعيد السيرافي قد علم تلميذه أسرار علم التصوف، لكن التوحيدي تلقاه أيضًا عن أبي محمد جعفر الخلدي، وكذلك عن أبي الحسين محمد بن أحمد بن سمعون، وفي الفلسفة تتلمذ على يدي: يحيى بن عدي، وأبي سليمان

السجستاني، المنطقي، وعرف عن التوحيدي شغفه بكتب الجاحظ وتوافره على نسخها وتصحيحها، وخصوصًا كتاب الحيوان. **وفي وفاته** اختلاف. والثابت أن الشطر الأعظم من حياته كان في شيراز حيث توفي فيها ودفن /٤١٤هـ = ١٠٢٤/م.

٣ - آثار التوحيدي: يشير الباحث إلى أنه لم يقع في بحثه عن آثار التوحيدي إلا على اثنين وثلاثين أثرًا، بين كتاب ورسالة مختلفة الموضوع والطول، كان نصيب قرابة نصفها الفقدان، ولم يعرف مضمون معظمها. فيما طبع سبعة عشر أثرًا، هي الأكثر أهمية والأكثر شهرة، ولا ندري إن كانت هي مؤلفات التوحيدي كلها. إذ اشتهر عن فيلسوفنا أنه أحرق كتبه في أواخر حياته. وتعميمًا للفائدة سنحاول فيما يلي أن نعرض لهذه الآثار بشكل موجز:

١ - الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية: يقع الكتاب في أربع وخمسين رسالة موجهة كلها، إلى من ضلُّوا طريق الهداية الإلهية. حققه الدكتور عبد الرحمن بدوي وصدر في القاهرة عام /١٩٥٠م/. وكذلك حققته الدكتورة وداد القاضي وصدر في بيروت عام/١٩٧٣م/.

٢ - الإقناع: يدرج هذا الكتاب ضمن الآثار الفلسفية التي خلفها التوحيدي، وهو من الكتب المفقودة، ذكره حاجي خليفة في كتابه (كشف الظنون).

٣ - الامتاع والمؤانسة: يتفق النقاد على أن هذا الكتاب أثمن المصادر لدراسة أدب التوحيدي وفكره. عني الأستاذان أحمد أمين وأحمد الزين بتحقيقه والتقديم له ونشره، صدر بالقاهرة في ثلاثة أجزاء بين (١٩٣٩ - ١٩٤٤م).

٤ - بصائر القدماء وذخائر الحكماء: وضعه التوحيدي بين سنتي /٣٥٠هـ=٩٦١م و٣٦٥هـ /٩٧٥م/. أصدر الدكتور إبراهيم الكيلاني سبع مجلدات في دمشق بدءًا من عام /١٩٦٤م/. وأعادت تحقيقه الدكتورة وداد القاضي في تسع مجلدات عام /١٩٧٨م/ في ليبيا وتونس.

٥ - التذكرة التوحيدية: يصنف ضمن الآثار الفلسفية، وهو كتاب مفقود، ذكره صاحب «غرر الخصائص الواضحة».

٦ - تقريظ الجاحظ: ضمنها الباحث ضمن رسائله في الكتاب.

٧ - **الحج العقلي إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعي**، من الآثار الصوفية للتوحيدي، وأغلب الظن أن هذا الكتاب مفقود. ذكره «ياقوت الحموي» في «معجم الأدباء»، و«الخونساري» في «روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات». وأشار «محمد كرد علي» إلى نسخة منه في دار الكتب في لينين جراد».

٨ - **الرد على ابن جني في شعر المتنبي**، من الكتب المفقودة، ورد ذكره عند «ياقوت الحموي».

٩ - **رسالة إلى أبي بكر الطالقاني**: مجهولة المضمون. ذكرها «بروكلمان» في كتابه «تاريخ الأدب العربي».

١٠ - **رسالة إلى أبي الفتح بن العميد**: أوردها الباحث في كتابه.

١١ - **رسالة إلى أبي الفضل بن العميد**: أوردها الباحث في كتابه.

١٢ - **رسالة إلى أبي الوفاء المهندس البوزجاني**، أوردها الباحث في كتابه.

١٣ - **رسالة إلى القاضي أبي سهل علي ابن محمد**: أوردها الباحث في كتابه.

١٤ - **رسالة إلى الوزير أبي عبد الله العارض**[1]: أوردها الباحث في كتابه.

١٥ - **رسالة إلى الوزير أبي عبد الله العارض**[2]: أوردها الباحث في كتابه.

١٦ - **رسالة الإمامة**: اشتهرت برسالة السقيفة، وموضوعها رسالة توجه بها أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب إلى علي ابن أبي طالب لبيان أنه دون أبي بكر منزلة في استحقاق الخلافة. نشرها «حسن السندوبي» في كتاب «المقابسات» تحت عنوان «رسالة السقيفة» عام /١٩٢٩م/. كما طبعت بدمشق عام /١٩٥٢م/ ونشرها الدكتور «إبراهيم الكيلاني».

١٧ - **الرسالة البغدادية**: ذكرها «ياقوت الحموي» في «معجم الأدباء». وقد كانت مفقودة، وفي عام /١٩٨٠م/ قدّمها لنا «عبود الشالجي» بتحقيقه عن مطبعة الكتب ببيروت.

١٨ - **رسالة الحنين إلى الأوطان**، ذكرها «ياقوت الحموي» في «معجم الأدباء» منسوبة للتوحيدي.

١٩ - **رسالة الحياة**: أوردها الباحث ضمن رسائل الكتاب.

٢٠ - رسالة في أخبار الصوفية: ورد ذكرها عند «ياقوت الحموي» في كتابه «معجم الأدباء».

٢١ - رسالة في بيان ثمرات العلوم: أوردها الباحث ضمن رسائل الكتاب.

٢٢ - رسالة في ضلالات الفقهاء في المناظرة: تدرج ضمن الآثار الفلسفية، وأغلب الظن أنها مفقودة. أوردها «ياقوت الحموي» في «معجم الأدباء».

٢٣ - رسالة في علم الكتابة: أوردها الباحث ضمن رسائل الكتاب.

٢٤ - رياض العارفين: يدرج ضمن الآثار الصوفية. أورده «ياقوت الحموي» في «معجم الأدباء». يعدّ من الآثار المفقودة.

٢٥ - الزلفى: يدرج ضمن الآثار الصوفية. ذكره «ياقوت الحموي» في «معجم الأدباء».

٢٦ - الصداقة والصديق: نُشر أوّل مرّة على يدي «أحمد فارس الشدياق» عام /١٨٨٤م/. وعني بتحقيقه الدكتور «إبراهيم الكيلاني» بدمشق عام/١٩٦٤م/. بعد ذلك قام «علي متولي صلاح» بشرحه والتعليق عليه وصدر بالقاهرة عام /١٩٧٢م/.

٢٧ - مثالب الوزيرين: تناول التوحيدي فيها «أخلاق الوزيرين» الصاحب بن عباد وأبي الفضل بن العميد، بصورة نقدية لاذعة. طبعت هذه الرسالة بدمشق عام /١٩٦١م/ بعناية الدكتور «إبراهيم الكيلاني». وللكتاب نشرة بعنوان «ذم الوزيرين» عني بتحقيقها «محمد بن تاويت الطنجي». وفي عام /١٩٨١م/ أصدرتها دار القلم الكويتية.

٢٨ - المحاضرات والمناظرات: يدرج ضمن الآثار الصوفية. ذكره «ياقوت الحموي» وكذا الصفدي والسيوطي.

٢٩ - المقابسات: ثمة اختلاف حول نسبته إلى التوحيدي. طبع أكثر من طبعة في /بومباي/ بعناية «ميرزا محمد الشيرازي» عام /١٣٠٥هـ/. وفي مصر عام /١٩٢٩م/ بعناية «حسن السندوبي» و«محمد توفيق حسين» في بغداد عام /١٩٧٠/. ثم ابراهيم الكيلاني في دمشق عام /١٩٨٠م/.

٣٠ - المناظرة بين أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس القنائي: أوردها الباحث ضمن رسائل الكتاب.

٣١ - **النوادر:** وهو من الكتب المفقودة.

٣٢ - **الهوامل والشوامل:** أشبه ما يكون بحوار بين التوحيدي ومسكويه. نشر بالقاهرة عام /١٩٥١م/ بعناية الأستاذين «أحمد أمين وأحمد صقر».

❖ ❖ ❖

٢ - «المختار من المزهر للسيوطي»

صدر هذا الكتاب عن وزارة الثقافة السورية، ضمن «سلسلة المختار من التراث العربي»، حاملاً الرقم /١٢٢، ١٢٣/، في جزأين. اختار النصوص وقدَّم لها الباحث الدكتور «شوقي المعرِّي» أستاذ اللغة العربية بجامعة دمشق. يقع الكتاب في /٣٧٥/ صفحة من القطع الوسط الجزء الأول في /٢٠٠/ صفحة. والجزء الثاني في /١٧٥/ صفحة. ضمّ الجزء الأول بين دفتيه: مقدمة وترجمة للسيوطي و/٣٩/ مسألة في علوم اللغة وأنواعها. وضمّ الجزء الثاني عشر مسائل أخرى.

١ - **مقدمة:** اهتم العرب بتراثهم اللغوي اهتمامًا كبيرًا، وقد بدا هذا واضحًا في المؤلفات التي وضعوها، ولاسيما ما يتصل بدراسة القرآن الكريم وتفسيره، وكذا الحديث النبوي الشريف. وقد ترك لنا علماؤنا تراثًا لغويًا كبيرًا ما زال بعضه مفقودًا وما زال قسم منه مخطوطًا، ولم يقف الاهتمام عند القدماء فحسب بل تواصل حتى عصرنا هذا. لقد كثرت الكتب التي حققت، أو أعيد تحقيقها لشهرتها، أو لنقص وقع في الطبعات السابقة أو لقلة المخطوطات المعتمد عليها في التحقيق، وكان للدوائر الرسمية دور في هذه الجهود التي تصب كلها في مصلحة إحياء التراث، من هنا عمدت وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية إلى نشر التراث العربي. وقد كان لي شرف المشاركة في هذه الاختيارات فوقع اختياري على كتاب يُعد من أهم كتب علوم اللغة العربية هو كتاب المزهر للسيوطي (ت ٩١١هـ) الذي يقع في جزأين. وقد اخترت المادة التي أراها ضرورية لهذا العصر فحاولت أن أجعل فيه كل ما يفيد القارئ.

٢ - المؤلف والكتاب:

ترجم السيوطي لنفسه ترجمتين واحدة موجزة، والثانية موسعة وترجم له كثيرون من معاصريه وتلامذته، هو «عبد الرحمن أبو بكر الخضيري الأسيوطي». ولد في

القاهرة /٨٤٩هـ/ وتلقى العلم على يدي كبار علماء عصره وحفظ القرآن وهو دون ثماني سنوات. بدأ السيوطي التأليف وهو في السابعة عشرة من عمره، وعندها أجيز له بتدريس اللغة العربية، وارتحل إلى خارج وطنه فتلقى ممن لقيهم علومًا جديدة، ثم تولى التدريس بعد والده في المدرسة الشيخونية /٨٧٢هـ/ ثم مشيخة الصوفية، وقد عزله السلطان محمد بن قايتباي لادعاء بعض المتصوفة عليه بأنه أساء معاملتهم، فاعتزل الناس وزهد في الدنيا، وكتب في خلال عزلته أكثر كتبه وتوفي سنة /٩١١هـ.

كان السيوطي غزير التصنيف ومتنوع التأليف، وتدل كثرة كتبه على سعة اطلاعه، وقد أثرت في ثقافة عصره والعصور التي تلته. وكانت مؤلفاته موزعة بين علوم القرآن وتفسيره، وإعجازه، والفقه وأصوله والنحو وأصوله والصرف وعلوم اللغة العربية، والتاريخ والأدب والبلاغة والمعارف العامة. عدد السيوطي لنفسه/٢٨٨/ ثمانية وثمانين ومئتي مؤلف موزعة على النحو التالي:

١- في فن التفسير وتعلقاته (٢٥) كتابًا.

٢- في فن الحديث وتعلقاته (٩٢) كتابًا.

٣- في فن الفقه وتعلقاته (٦٤) كتابًا.

٤- المسائل المفردة في مسائل مخصوصة على ترتيب الأبواب (٤٣) كتابًا.

٥- في فن العربية وتعلقاته (٣٢) كتابًا.

٦- في فن الأصول والبيان والتصوف (٢٥) كتابًا.

٧- في فن التاريخ والأدب (٤٧) كتابًا.

ولاشك في أنّ هذه المؤلفات تتفاوت حجمًا.. وما يزال عدد منها مفقودًا. أما كتاب المزهر فهو من أفضل الكتب التي ألفها السيوطي، وقد جعله في خمسين نوعًا: ثمانية في اللغة من حيث الإسناد، وثلاثة عشر من حيث الألفاظ، وثلاثة عشر من حيث المعنى، وخمسة من حيث لطائفها وملحها، وواحد راجع إلى حفظ اللغة وضبط مفاريدها، وثمانية راجعة إلى حال اللغة ورواتها، ونوع لمعرفة الشعر والشعراء، والأخير لمعرفة أغلاط العرب.

وما يلاحظ على هذا الكتاب كمعظم كتب السيوطي أنه كتاب جمع. فهو جماعة. والكتاب كتاب لغوي معروف يضم بين دفتيه مفردات كثيرة وشعرًا وحكمة وقرآنًا وحديثًا فهو مصدر

مهم من مصادر اللغة المعتمدة. ولأهمية الكتاب فقد طبع غير مرة.

❖ ❖ ❖

٣ - مختارات من شعر أبي الشمقمق

صدر هذا الكتاب عن وزارة الثقافة السورية، ضمن سلسلة «المختار من التراث العربي» حاملاً الرقم /١٢٤/. الكتاب دراسة وتحقيق الباحثة «كارين صادر». يقع الكتاب في /١٥٩/ صفحة من القطع الوسط. ضمّ بين دفتيه: مقدمة، ودراسة في حياته وعصره. ثم مختارات من شعره.

١- مدخل: شاعر سلك طريقًا معاكسًا لشعراء عصره، عادلاً عن الخاصة إلى العامة، فكان دار الخلافة مقصد الشعراء، وكان الشعراء مقصده. عاش حياته في هجرة دائمة من الفقر وإليه، فجاء شعره ساخرًا، ساخطًا وموجعًا. آلمنا به حتى أضحكنا .. وأضحكنا به حتى أبكانا. إنه أبو الشمقمق.

٢- اسمه ونسبه: هو مروان بن محمد، أبو محمد، أحد موالي الأمويين. بصري المنشأ والمربى خراساني الأصل، من بخارية.

٣- لقبه: لقب شاعرنا بأبي (الشمقمق) ومعناها الطويل. ولعل ذلك يعود إلى طول أنفه، أو طول لسانه.

٤- حياته: كان شاعرنا متبرمًا بالحياة. عاش فقيرًا محرومًا. ترك البصرة إلى بغداد في أوائل زمن الرشيد والبرامكة. ظل بعيدًا أو مبعدًا عن دار الخلافة. دفعته الحاجة وضيق ذات اليد إلى رفع عصا الترحال، فولى وجهه نحو بعض البلدان من فارس والأهواز، مادحًا هجاءًا. التقى في حياته عددًا من شعراء عصره كبشار ومروان بن أبي حفصة، ومسلم بن الوليد، وأبي العتاهية، وأبي نوّاس وغيرهم. كان يرى له حقًا مشروعًا في أية جائزة ينالها أحدهم، أوهجاه. ولما آسن عاد إلى بغداد فقيرًا كما رحل، كسيرًا محبطًا، لايقبل عليه أحد خشية أن يطاله لسانه الخبيث وطبعه النزق الجافي. أمضى بقية حياته يتجرع الفاقة والبؤس حتى قالوا إنه كان يلزم بيته في أطمار بالية وثياب خلقة، متواريًا عن الناس إلا قليلهم. أدرك خلافة المأمون، لكننا نجهل سنة وفاته. فابن المعتز، والكتبي يجعلانها في سنة /١٨٠هـ/ بينما يجعلها البغدادي في سنة /٢٠٠هـ/.

٥- ديوانه: ذكر ابن النديم والنويري أن لأبي الشمقمق ديوان شعر يقع في /٧٠/ ورقة. غير أن ماوصل إلينا لايتجاوز عدداً من القطع والأبيات المفردة التي تتعدى الثلاثمئة بيت بقليل. وبقي مصير ديوانه مجهولاً. وكان آخر ماوصلنا من أمر ديوانه، خبر أورده الجاحظ في كتابه (الحيوان). أما أول إصدار لديوانه فكان على يد (فون جرونباوم) الذي جمع له (٥٧) قطعة من شعره ونشرها ضمن كتابه.

G E Von Grunebaum. three arabic poetes of the early abbasid age

قام الدكتور محمد يوسف نجم بنشرها في كتابه «شعراء عباسيون» سنة /١٩٥٩/ وزاد عليها ست قطع.

❖ ❖ ❖

كتب صدرت حديثاً

❖ المقدمات التاريخية للعلم الحديث:

صدر حديثاً، ضمن سلسلة عالم المعرفة، كتاب تحت عنوان «المقدمات التاريخية للعلم الحديث: من الإغريق القدماء إلى عصر النهضة». الكتاب من تأليف: (توماس جولد شتاين) وتصدير (إيزاك أسيموف)، وترجمة (أحمد حسان عبد الواحد). تم ترجمة الكتاب عن اللغة الانكليزية تحت عنوان:

DAWN of MODERN SCIENCE. FROM THE ANCIENT GREEKS TO T RENAISSANCE.

يقع الكتاب في /٢٥٩/ صفحة من القطع الوسط. ضمّ بين دفتيه: مقدمة وخاتمة وستة فصول بحثية هي على التوالي: تصور الأرض في فلورنسة عصر النهضة. الجذور القديمة. العلم والإيمان في شارتر. هيبة الإسلام، مدرسيون وغيبيون وخيميائيون. الفن والعلم في عصر النهضة. شجرة المعرفة. المؤلف (توماس جولد شتاين): من أهم المراجع في تاريخ العصور الوسطى، عصر النهضة الإيطالي، وعصر الاكتشافات. يعيش حالياً في مدينة نيويورك.

❖ الإمام الغزالي بين العقل والنقل:

ضمن سلسلة «دراسات فلسفية»، صدر حديثاً عن دار علاء الدين للنشر والتوزيع، كتاب تحت عنوان «الإمام الغزالي بين العقل والنقل» للباحث الأستاذ «عيد الدرويش».

يقع الكتاب في /٢٠٧/ صفحات من القطع الوسط. ضمّ بين دفتيه: مقدمة وخاتمة و/١١/ فصلة بحثية، هي على التوالي: حياة الغزالي، الحياة السياسية والاجتماعية السائدة في حياة الغزالي. بين العقل والنقل (الفلسفة والدين). التأويل والاجتهاد. التأويل (النقل موضوعًا والعقل محمولاً). فلسفة الغزالي. العقل والنقل عند الغزالي. الغزالي ورأيه في العقل. الغزالي وآراؤه الكلامية. رسائل الغزالي. مسائل العقل (تهافت الفلاسفة).

❖ **المنطق والابستمولوجيا**: صدر حديثًا، عن وزارة الثقافة السورية، ضمن سلسلة «دراسات فلسفية» الكتاب (٥١) تحت عنوان: «المنطق والابستمولوجيا (معيار العلم والمعرفة): بحث في صلة الميتافيزياء بالمنطق والعلم، ونظرية المعرفة». الكتاب من وضع الدكتور هاني يحيى نصري. يقع الكتاب في /٤٣٩/ صفحة من القطع الكبير. ضمّ بين دفتيه: مقدمة وخاتمة و/١٢/ بابًا بحثيًا، هما على التوالي: لامشروطية الحق كأساس لكل منطق. أسس طريق الميتافيزياء نحو الحق. رفض الميتافيزياء بالفكر وتبديها بالوعي. شروط المشروط بالمنطق، وصلته بالميتافيزياء. أسس علم المنطق. الترميز والاستغراق والإمبيريقية. الإبستمولوجيا. البنيوية، ونظرية المعرفة. مكان الحواس من المعرفة. اتجاهات في الأبستمولوجيا. حدود السببية. هل أنت مثالي أم واقعي. ثم خاتمة في المفاهيم كهدف أخير للمنطق والمعرفة.

❖ **نهايات**: ضمن سلسلة «من الشعر العربي» صدر حديثًا، عن وزارة الثقافة السورية المجموعة **الشعرية** «نهايات» للأديب الشاعر «طارق عبد الواحد». تقع المجموعة في /١٤٣/ صفحة من القطع الوسط. ضمت بين دفتيها مجموعة من القصائد الشعرية على وزن التفعيلة. الغلاف للفنان الفلسطيني الراحل «مصطفى الحلاج».

❖ **ناي لأوجاع القصب**: صدر حديثًا، عن وزارة الثقافة السورية، ضمن سلسلة «من الشعر العربي». مجموعة شعرية تحت عنوان: «ناي لأوجاع القصب» للأديبة الشاعرة «انتصار سليمان». تقع المجموعة في /١٢٨/ صفحة من القطع الوسط، ضمّت بين دفتيها مجموعة من القصائد

الشعرية على وزن التفعيلة. صمّم غلاف المجموعة الفنانة (أليسا زليتوفا).

❖ **دراسات عربية في فلسفة العلوم:**

صدر حديثاً عن دار الأهالي للطباعة والنشر بدمشق، كتاب تحت عنوان: «دراسات عربية في فلسفة العلوم : رؤى في العلوم». للباحث الدكتور «محمد غفر». يقع الكتاب في /١٩١/ صفحة من القطع الوسط. ضمّ بين دفتيه مقدمة وخاتمة و/٩/ فصول بحثية، هي على التوالي: البحث العلمي ضرورة تنموية دفاعية. ثقافة الاستخلاص في الوعي والعلوم. التحدب في المنظومات المائية. اتساع الكون ومحدودية المشروع الإنساني. فيزياء الجمال. الجاذبية والزمن والضوء والخلق والفناء والقرآن. ثقافة الهجرة والاغتراب. العلوم بين الإعلان والإعلام في كيمياء الحب.

❖ **الأخلاق في الفلسفة اليونانية:**

صدر حديثاً، عن دار الينابيع بدمشق، كتاب تحت عنوان: «الأخلاق في الفلسفة اليونانية» للباحث الدكتور «محمد الجبر». يقع الكتاب في /٢٤٧/ صفحة من القطع الكبير ضمّ بين دفتيه: مقدمة وخاتمة و/٦/ فصول بحثية. قدّم للكتاب الفيلسوف الراحل الدكتور، عادل العوا بالقول: «يطيب لي أن أهنئ الأستاذ المؤلف الدكتور محمد الجبر على إيمانه بجدارة البحث العلمي، وعلى نجاحه المبجل في غلبة العوائق اليومية والشواغل المعايشة، وانكبابه بهمة مشكورة على إنفاق الجهد والدؤوب في البحث والتتبع والتعمق، وقد جاء كتابه الحالي حلقة أولى ستعقبها فيما أرجو بحوث تزيد القارئ العربي إفادة من إنتاجه الخصب الثمين وبالمزيد من إغناء الدراسات الفلسفية والأخلاقية بالمجتمع والنافع والطريف المبدع».

❖ **للحب أحوال كثيرة:** ضمن سلسلة «من الشعر العربي» صدر حديثاً، مجموعة شعرية تحت عنوان «للحب أحوال كثيرة»، للأديب الشاعر «فؤاد نعيسة». تقع المجموعة في /٧٨/ صفحة من القطع الوسط. ضمّت بين دفتيها مجموعة من القصائد على شعر التفعيلة. الأديب الشاعر يحمل الإجازة في الأدب الفرنسي. عمل في حقلي التربية والصحافة. أكثر مجموعاته ماتزال مخطوطة. من أعماله الشعرية: «أحزان الصفصاف الباكي» و«بحثاً عن تلك الأيام».

❖ **خيام الضوء:** صدر حديثا، عن دار المرساة، مجموعة شعرية جديدة تحت عنوان «خيام الضوء» للأديب الشاعر «عبد الكريم شعبان». تقع المجموعة في /١٢٨/ صفحة من القطع الوسط. ضمّت بين دفتيها مجموعة من القصائد تتراوح بين شعر التفعيلة وقصيدة النثر. وهي المجموعة العاشرة من مجموعاته، ومنها «أنفاس أيوب»، «قطر الندى»، «قيبور في لوحات».

❖ **بلا قيود:** صدر حديثًا، عن دار إنانا للطباعة والنشر، مجموعة شعرية تحت عنوان «بلا قيود.. زرقاء الشام» للأديبة الشاعرة «خلود الباني». تقع المجموعة في /٨٥/ صفحة من القطع الوسط. ضمت بين دفتيها مجموعة من القصائد التي تصنف ضمن قصيدة النثر وهي باكورة أعمالها الشعرية.

دوريات ومجلات عربية

❖ **مجلة جامعة دمشق:** صدر العدد الجديد من «مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية»، حاملاً الرقم /٣-٤/ المجلد /١٨/ لعام /٢٠٠٢/. وهي مجلة علمية محكمة ودورية، يرأس تحريرها الأستاذ الدكتور حسين جمعة، المحاضر في قسم اللغة العربية بجامعة دمشق، ورئيس جمعية البحوث والدراسات في اتحاد الكتاب العرب.

ضمّ العدد بين دفتيه، مجموعة من الأبحاث والدراسات لمجموعة من الباحثين العرب من أهمها: «فول الصويا كمحصول جديد في سورية» للباحث الدكتور صالح وهبي (قسم الجغرافيا - جامعة دمشق). «نظرية العامل في النحو العربي ودراسة التركيب» للباحث الدكتور عبد الحميد مصطفى السيد (كلية العلوم والآداب - الجامعة الهاشمية). «قراءة في مذكرات دجاجة» للباحث الدكتور عوني الفاعوري (مركز اللغات - الجامعة الأردنية). «دور العامل الاجتماعي في تشكيل ملامح الشخصية الحضرية المعاصرة وتحديدها لمدينة السلط- الأردن»، للباحث الدكتور عثمان محمد غنيم (كلية التخطيط والإدارة - الأردن). «موقف العقل كما يراه الإمام محمد عبده من بعض المفاهيم التي طرحها

الإسلام» للباحث الدكتور زاهد خلف روسان (قسم علم الاجتماع - جامعة اليرموك). «في سبيل منحى لساني - براغماتي (تداولي) للترجمة» للباحثة الدكتورة لبانة مشوح (كلية الآداب - جامعة دمشق). كما تضمن العدد مجموعة من التقارير والندوات التي أقيمت في رحاب جامعة دمشق، وملخصًا لرسائل الماجستير والدكتوراه، مع ملخصات باللغات الأجنبية.

❖ **مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية**: صدر العدد الجديد من «مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية» حاملاً الرقم المائة وأحد عشر» للسنة التاسعة والعشرون، اكتوبر /٢٠٠٢/ ، وهي مجلة فصلية محكمة، تصدر عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، وتعنى بنشر البحوث والدراسات المتعلقة بشؤون منطقة الخليج والجزيرة العربية. يرأس تحريرها الأستاذ «سالم مرزوق الطميح».

ضمّ العدد بين دفتيه مجموعة من الأبحاث والدراسات من أهمها: «تقسيم المنطقة المحايدة بين الكويت والمملكة العربية السعودية» للباحث الدكتور قاسم محمد يوسف كرم (جامعة الكويت - دولة الكويت). «الاقتصاد الكويتي.. المسار وتحديات الألفية الثالثة» للباحث الدكتور عبد الله محمد العبيدان (جامعة الكويت - دولة الكويت). «التنمية الزراعية المستدامة والإرشاد الزراعي في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية». للباحث الدكتور عبد الرحمن بن ابراهيم المعقل (جامعة الملك فيصل - السعودية). «التوجهات الحديثة في التدريب الدبلوماسي» للباحث الدكتور عبد الله حمد السلامة (معهد الدراسات الدبلوماسية- السعودية). «التحصيل الدراسي وعلاقته بالمخاوف المرضية وقلق الامتحان «للباحث الدكتور فريج عويد الغزي (الهيئة العامة للتعليم التطبيقي والتدريب - الكويت). «ابن هبيرة وابن سيَّار وسقوط الخلافة الأموية » للباحث الدكتور أحمد علي السري (جامعة الإمارات- الإمارات).

❖ **المجلة العربية للعلوم الإدارية**: صدر العدد الثالث من المجلد العاشر /سبتمبر لعام ٢٠٠٣/ «من المجلة العربية للعلوم

الإدارية»، وهي مجلة فصلية محكمة، تصدر عن مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت تعنى بنشر البحوث في مجال العلوم الإدارية. يرأس تحريرها الدكتور عبد الكريم عبد العزيز الصفار. ضمّ العدد بين دفتيه، مجموعة من الأبحاث والدراسات مَن أهمها: «تطبيق الإجراءات الحاكمة للشركات في المملكة العربية السعودية» للباحث الدكتور عبيد ابن سعد المطيري (جامعة الملك سعود - السعودية). «دراسة استكشافية لتعامل المستهلك الكويتي مع الوقت» للباحث الدكتور عادل عبد الله الوقيان (جامعة الكويت - دولة الكويت). إضافة إلى بحوث باللغة الإنجليزية وبعض الملخصات والمراسلات العلمية.

❖ **مجلة البحوث الإعلامية:** صدر العدد الجديد من «مجلة البحوث الإعلامية» حاملاً الرقم /٣٦/ لعام /٢٠٠٣م/. وهي مجلة فصلية متخصصة محكمة، تعنى بأبحاث ودراسات وسائل الاتصال الجماهيري، وتصدر عن مركز البحوث والتوثيق الإعلامي والثقافي في الجماهيرية العربية الليبية يرأس تحريرها الدكتور عابدين الشريف.

ضمّ العدد بين دفتيه، مجموعة من الأبحاث والدراسات نذكر منها: «التواصل الثقافي والاجتماعي من منظور إعلامي» للباحث الدكتور عبد الواحد مشعل (كلية الآداب بالزاوية - ليبيا). «الرأي العام والدعاية الصهيونية» للباحث الدكتور عامر حسن فياض (كلية الاقتصاد جامعة قاريونس). «نحو ميثاق أخلاقي لمهنة توثيق المعلومات في الوطن العربي» للباحث الدكتور أبي بكر الهوش (أكاديمية الدراسات العليا - ليبيا). «العنف على الشاشات» للباحث طاهر عيد مسلم (كلية الفنون والإعلام - جامعة الفاتح. إضافة إلى مجموعة من قراءات الكتب والندوات والمؤتمرات.

❖ **مجلة آفاق الثقافة والتراث:** صدر حديثًا العدد الثالث والأربعون (تشرين الأول) لعام /٢٠٠٣م/ من مجلة آفاق الثقافة والتراث. وهي مجلة فصلية ثقافية تراثية، تصدر عن دائرة البحث العلمي

والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث.

ضمّ العدد بين دفتيه مجموعة من البحوث والدراسات، نذكر منها: «دراسة تأصيلية ومقارنة بين السيوطي وابن نجيم» للباحثة الدكتورة فريدة زوزو». «تجربة الشعر المعاصر في ليبيا» للباحث الدكتور مفتاح عبد الجليل. «في مفهوم أدب الأطفال وعناصره» للباحث الأستاذ صالح خريسات. «التيفاشي رائد علم المعادن وجواهر الأحجار» للباحث الدكتور بركات محمد مراد إضافة إلى مجموعة من الأبحاث والدراسات.